

مشكلة الخير والشر

عند

القاضي عبد الجبار وابن رشد

دكتور

أشرف فتحي عمارة صابر

214.37

ص ١٥

لأفيسو
مطبعة

مشكلة الخير والشر

عند

القاضي عبد الجبار وابن رشد

دكتور

أشرف فتحي عمارة صابر



سليم بن علي

مجلد

كتاب

122

14



الطبعة الأولى ٢٠٠٥
مطبعة جامعة المنصورة

مقدمه :

تعد مشكلة الخير والشر من المشكلات الكبرى التي تعرض لها الفكر الإنساني بشكل عام ، والفكر الإسلامي بشكل خاص وتكمن أهمية هذه المشكلة في الفكر الإسلامي أنها تمس جوهر العقيدة الإسلامية من حيث ارتباطها بقضية التوحيد ، حيث إن القول بأن الخير من فعل الله وإن الشر ليس من فعله ، وبدون توضيح وتحديد قد يوحي بأن هناك إلهين إله للخير وإله للشر ، وهذا قد يؤدي إلى تهديد لمبدأ التوحيد الذي هو جوهر العقيدة الإسلامية . وكذلك القول بأن الخير والشر جميعاً من فعل الله تعالى ودون توضيح قد يوحي بأن الله يفعل الظلم ويتعارض مع التنزيه الكامل لله تعالى.

من هنا تأتي أهمية هذه المشكلة في الفكر الإسلامي ، حيث تناولها الكثير من الفرق الكلامية مثل المعتزلة و الأشاعرة بالشرح والتحليل ، كما تناولها فلاسفة الإسلام لكي يوضحوا أبعاد هذه المشكلة في الفكر الإسلامي .

وأود أن أشير إلى أن هذه الدراسة تحتوى علي ثلاثة فصول:

الفصل الأول بعنوان " مشكلة الخير والشر عند المعتزلة وموقف الأشاعرة منها " وقد حللت في الفصل الأول " مشكلة الخير والشر عند المعتزلة والأشاعرة " لقد عبر المعتزلة عن مذهبهم الأخلاقي بالحسن والقبح بدلاً من التعبير عنه بالخير والشر وذلك إيماناً منهم بأن الحسن والقبح من الأوصاف الذاتية النابعة منه . والاتجاه العقلي الذي سار عليه المعتزلة يجعل الحسن والقبح مرتبطاً بطبيعة الأفعال التي تصف القيم الخلقية بالضرورة والكلية . والعقل عندهم له القدرة المطلقة في التمييز بين الخير والشر وتلك الأهمية التي أعطاها المعتزلة للعقل هي التي دفعت الاتجاه الأشعري إلى اتخاذ موقفاً مناهضاً للاتجاه المعتزلي .

ولقد أراد المعتزلة الدفاع عن العدالة الإلهية لذلك عددوا مظاهر العدل الإلهي بالتكليف - واللفظ - والعوض - والإصلاح والأصلح .

أما موقف الأشاعرة فإنه لا يمكن بأي حال من الأحوال دراسة مشكلة الخير والشر إلا إذا وضعنا في الاعتبار أن النتائج التي توصلوا إليها في هذه المشكلة جاءت كنتيجة لما قرره الأشاعرة في الإرادة الإلهية المطلقة ونظرية الكسب ، فلقد ركز الأشاعرة على قدرة الله المطلقة وأنه يفعل ما يشاء فهو القادر وحده على التصرف في ملكه وأن كل الأفعال تنسب إليه وهو الفاعل الحقيقي .

فالأشاعرة قد بنوا آراءهم حول المشكلة على أساس إطلاق المشيئة الإلهية فانكروا أن يكون للأشياء صفات ذاتية تعبر عنها وأن معرفة الخير والشر عن طريق الشرع وليس العقل وأن الخير والشر هو من فعل الله .

أما الفصل الثاني فكان عن القاضي عبد الجبار بعنوان " مشكلة الخير والشر عند القاضي عبد الجبار " وقد حللت هذه المشكلة عند القاضي عبد الجبار والذي كان مستقل النزعة وطور من آراء المعتزلة

وقد عرضت أفكاره في النقاط التالية :

- ١- طبيعة الحسن والقبح .
- ٢- معرفة الحسن والقبح .
- ٣- عدالة الله تؤكد أن الله لا يفعل الشر .
- ٤- مظاهر العدل الإلهي .
- ٥- تفسير الشر ومصدره .

أما موضوع الفصل الثالث فكان عن ابن رشد وهو " مشكلة الخير والشر عند ابن رشد " حيث أنه نظر إلى الشرع نظرة شاملة بكل المقاييس انطلاقاً من أن الشرع يخاطب جميع الناس بمستوياتهم المختلفة فعالمية الإسلام ونزوله لجميع الأجناس والأمم أدت إلى تنوع الخطاب إليهم بما يتناسب مع مستوياتهم في الفهم

والإدراك وذلك لأن طبائع الناس متفاوتة وبناءً على ذلك قسم ابن رشد إلى ثلاث أصناف:

الصنف الأول وهو الجمهور

الصنف الثاني وهو أهل الجدل

الصنف الثالث وهم أهل البرهان

وبعد ذلك ربط ابن رشد هذه المشكلة بمشكلات أخرى مثل السببية من خلال اعتقاده بالعلاقات الضرورية بين الأشياء لكي يؤكد للأشياء صفات ذاتية تعبر عنها وكذلك ربطها بالعلم الإلهي حيث أنه ينفي أن يعلم الله بالجزئيات على نحو علمنا نحن ، لعجزنا عن تفسير الخير والشر وإدراك طبيعتهما بل يؤدي بنا إلى أن يكون الشر من عمله تعالى

وقد حاولت إبراز نقاط الاتفاق والاختلاف بين القاضي عبد الجبار وابن رشد وكل ذلك سوف نتعرف عليه بالتفصيل في هذه الدراسة إن شاء الله . وقد أنجبت هذه الدراسة بغاتمة لأهم النتائج التي توصلت إليها .

الفصل الأول

"مشكلة الخير والشر عند المعتزلة

وموقف الأشاعرة منها"

أولاً " مشكلة الخير والشر عند المعتزلة "

تقديم :

قبل أن نوضح كيف واجه المعتزلة مشكلة الخير والشر نجد أنه من الضروري أن نوضح بعض الحقائق والتي غابت عن الأذهان ولعل هذه الحقائق سوف يكون لها شأن كبير عندما نتعرض لمشكلة الخير والشر عند المعتزلة .

فالمعتزلة بلا شك اسم كبير في مجال الفكر الإسلامي وأرتبط اسم المعتزلة بكثير من المفاهيم والتي دافعوا عنها مثل الحرية الإنسانية وتقديس العقل والتنزيه المطلق لله تعالى .

كما إنهم امتازوا بالبحث في دقائق الأمور وكانوا أقرب إلى الحق وأبعد عن التعسف في إبداء الرأي ينضح ذلك من قول ابن حزم وهو من ألد خصومهم بقوله "وقول هؤلاء - أي المعتزلة - أقرب إلى الحق وأبعد عن التعسف في إبداء الرأي في دقائق الأمور ومعضلاتها" (١)

والمعتزلة لم يكونوا خارجين عن مذهب أهل السنة والجماعة ولكن للمعتزلة اختاروا هذا الاسم أو تقبلوه بمعنى المحايدين أي الذين لا ينصرون أحد الفريقين على الآخر في مسألة الفاسق (٢)

هل هو مؤمن كما قال أهل السنة أو هو كافر كما قال الخوارج فالمعتزلة كأهل

(١) ابن حزم " الفصل في الملل والنحل " - ص ١١٩ الطبعة الأدبية مصر ١٣١٧ هـ
(٢) د/ عبد الرحمن بدوي : " التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية " - مجموعة أبحاث لبعض المستشرقين ، ترجمة وعلق عليها د/ بدوي - مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٦ - ص ١٩١، ١٩٠

السنة كونوا مذهبهم من القرآن نفسه حيث وجدوا فيه الإيماء والدليل معاً . (١)
فأصولهم الخمسة وهي الأصول التي يلتقي حولها رجال الاعتزال كانت موضوعه
أولاً للرد على الرافضة والملحدين ، والمناظرات التي دارت بين رجالهم وبين
هشام بن الحكم والثوية والديصانية والذهريه لم يسبقهم في الإسلام أحد إلى الرد
بمثل هذا المقدار (٢)

وهذه المناقشات تبطل تماماً تهافت قول خصومهم بأنهم قصدوا إلى الزندقة
وهدم الإسلام فالمعتزلة بأبحاثهم هذه قربت الإسلام إلى الأذهان ونهض بين الأديان
(٣) . ولعل هذا هو الذي دفع الدكتور عبد الرحمن بدوي إلى القول " لقد كانت
المانوية والمذاهب الشبيهة بها كانت خطره على الإسلام خطراً مباشراً لذلك
نرى أن أول مدرسة كلامية في الإسلام ونعنى بها المعتزلة قد استفادت من أصولها
ومسائل بحثها عن طريق كفاحها ضد المانوية " (٤)

بل أن بعض الباحثين نتيجة لورع المعتزلة وتقواهم قد أرجعوا تكوين
مذهبهم إلى دوافع صادرة عن التقوى والعبادة . (٥) فهم طائفة تفرغت للعلم والعبادة
وكان الزهد والتقوى كانا بعض خصائصهم الكبرى . (٦)

(١) د / محمد يوسف موسى " القرآن والفلسفة " دار المعارف ط ٤ ، ١٩٥٨ ، ص ١٥٧

(٢) نبرج " مقدمة كتاب الانتصار - للخياط " ص ٥٦ ، ٥٧

(٣) المرجع السابق - ص ٥٨ : ٦٠

(٤) د / عبد الرحمن بدوي : " التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية " ص ٩٠ ، ٨

(٥) المرجع السابق : ص ١٧٩

(٦) د / علي سامي النشار : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ط دار المعارف ج ١ ، ط ٢ ١٩٧٧ ص ٣٧٨

ونحن لا نريد أن نرجع نشأتهم إلى الزهد بل الشيء الذي نريد التأكيد عليه أن المذهب الاعتزالي استقى مصادره من القرآن نفسه وأن المعتزلة دافعوا عن الإسلام ودافعوا عن التنزيه الكامل لله وأن كل فلسفتهم تدور حول التنزيه في الأساس الأول فكيف يعقل بعد كل ذلك أن يكونوا خارجين عن أهل السنة والجماعة !!

إن الأصول الخمسة للمعتزلة هي المرجعية لتفكيرهم وهي الأساس لكل من ينسب للفكر الاعتزالي يتضح ذلك من قول الخياط " وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فإذا أكملت في الإنسان هذه الخصال الخمسة فهو معتزلي ، ^(١) فالأصول الخمسة هي الأساس الذي تجمع حوله المعتزلة.

وإذا حللنا هذه الأصول والتي تعد الأساس عندهم بل وأساس فكرهم سوف نحدها أصول تنزيهية وضعت لتنزيه الله تعالى .

فإذا نظرنا إلى الأصل الأول وهو التوحيد نجد أن المعتزلة أجمعت على أن الله واحد ليس كمثل شيء وهو السميع البصير ، وليس بحسم ، ولا شبح ، ولا حته ولا صورة ، ولا دم ، ولا لحم ، ولا شخص ، ولا جوهر ، ولا يوصف بشيء من

(١) الخياط : " الأئصار " - ص ٢٦ ، ٢٧ ، تحقيق نبرج ، مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٩٢٥

صفات الخلق الداله على حدوثهم ولا يجوز عليه الفناء ولا يلحقه العجز والنقص
تقدس عن ملامسة النساء وعن اتخاذ الصحابه والأبناء .^(١)

فالتوحيد إنما يعنى في النهاية عند المعتزلة تنزيه الله عن صفات المخلوقين
وكان هذا رداً على اليهود والنصارى ^(٢) ولقد نجح المعتزلة نجاحاً باهراً في ذلك
عندما استطاعوا أن ينقحوا تصور الإنسان للألوهية من شوائب الحس وملابسات
الجسم .^(٣)

حتى لقبوا بأهل التوحيد لأنهم أثبتوا التنويه المطلق للذات الإلهية في هذا
الأصل ^(٤)

فإنه تعالى واحد ويراد به أنه يختص بصفة لا يشاركه فيها غيره من الصفات نفيًا
وإثباتًا .^(٥)

فهو منزّه عن صفات الخلق يقول الله تعالى في ذلك " قل هو الله أحد ، الله
الصمد ، لم يلد ، ولم يولد " ولم يكن له كفواً أحد ^(٦) وقوله تعالى ليس كمثله
شيء " ^(٧)

(١) أبو الحس الشعمري : مقالات الإسلاميين - ح ١ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ط ١ . مكتبة نهضة مصر
١٩٥٠ - ص ٢١٧ : ٢١٩

(٢) أحمد محمود صبحي : " في علم الكلام " - ح ١ ط ١ بدون دار نشر ١٩٨٢ ، ص ١٤١ ، ١٤٠

(٣) المرجع السابق ص ٣٦٢

(٤) د. عبد الفتاح الصغري " الفرق الكلامية الإسلامية " و مكتبة وهبه بدون تاريخ - ص ٢٢٦

(٥) للقاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " - تحقيق د/ عثمان أمين - مكتبة وهبه ١٩٦٥

(٦) سورة الحلاص

(٧) سورة الشورى : آية ١١

أما إذا انتقلنا إلي الأصل الثاني من أصولهم وهو العدل نجد أن هذا الأصل ينزه الله عن فعل القبيح أو الظلم وأن أفعال الله كلها حسنة ، يقول القاضي عبد الجبار أحد مفكري المعتزلة " ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم فالمراد به أنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره ولا يخل بما هو واجب عليه وأن أفعاله كلها حسنة " (١) وأنه لم يخلق الكفر ولا الجور ولا الظلم ولا يظلم العباد ولا يأمر بالفحشاء (٢) فاصل العدل يرمى إلي تنزيه الله عن الظلم وتنزيهه عن مشابهة خلقه (٣) كي يثبت صفة الكمال لله بما يليق بالألوهية ، فاعدل تنزيه الله عن القناح أجمع وتنزيهه عن أن لا يفعل ما يجب من صواب وغيره وتنزيهه عن التعبد بالقبيح (٤)

وإذا انتقلنا إلي الأصل الثالث عندهم وهو الوعد والوعيد تجده هو الآخر مرتبطاً بتنزيه الله حيث لا يليق بالله الذي له صفة الكمال أن يخلف وعده ووعيده ، لأن هذا من صفة البشر وحدهم فتتزيه الله عن ذلك أنه لا يخلف وعده ووعيده حتى تتحقق صفة الكمال . (٥)

والله سبحانه وتعالى منزّه عن النقص وعن خلف الوعد والوعيد لأنه لو أخلف وعده ووعيده ، يكون في ذلك مثل العباد تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

(١) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " - ص ٣٠١

(٢) الإمام يحيى بن الحسين : " رسائل العدل والتوحيد " - ج ٢ ، تحقيق د/ محمد عمارة ، دار الهلال ص ٧١

(٣) د/ عبد الستار الراوي : " ثورة العقل " دار للثنون الثقافية العامة ، بغداد ١٩٨٦ - ص ٣٦ ،

كذلك " الفرق الكلاسيكية الإسلامية " د/ عبد الفتاح المغربي " ص ٢٣٦

(٤) القاضي عبد الجبار : " المختصر في أصول الدين " ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد " ج ١ ص ١٦٩

(٥) د/ عبد الرحمن سالم . " التاريخ السياسي للمعتزلة " دار الثقافة للنشر والنوابع القاهرة ١٩٨٩ ص ٧٢

أما الأصل الرابع وهو : المنزلة بيم المنزلتين وهو حكم مرتكب الكبيرة ، هل هو كافر أم مؤمن ؟ فقالوا أنه فاسق لأنه إذا حكمنا عليه بأنه كافر أو مؤمن فهذا يتناقض مع عدل الله (١) لأن العدل الإلهي عند المعتزلة يقضى بأن لا يعامل المؤمن والكافر على حد سواء (٢)

أما الأصل الخامس وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تطبيق عملي لما نزهوا الله عن فعل الشر ونسبوه إلى الإنسان وبالتالي فقد هبوا لصالح الإنسان عما يفعله سواء كان عادياً أو حاكماً عن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وذلك لأن الإنسان مسئول عن أعماله ومسئوليته عن الشر الذي يحدث (٣) وتنزيهه الله عنه .

لفظا المعروف والمنكر في القرآن الكريم من الألفاظ المرادفة للخير والشر وما في حكمها من ألفاظ تحمل المعنى نفسه وتمثل أصولاً للأخلاق في الإسلام (٤) ، فإذا كان الله لا يفعل القبيح أو الظلم وإنما الذي يفعله الإنسان فالواجب علينا أن نأمر بالمعروف وننهي عن المنكر .

وبعد هذا التحليل للأصول الخمسة وهي المرجعية في فكرهم يتضح لنا فكرهم تنزيهي لله تعالى من أوله إلى آخره ، فقد كانوا في الأساس يريدون تنزيه الله عن أي صفة أو فعل يتناقض مع كماله وعدله ، وهذا هو محور أصولهم الخمسة ، ومع هذا لا ننكر أن المعتزلة تعرضوا للعديد من المشكلات الأخرى مثل السببية والإعلاء من قدرة العقل إلا أننا نؤكد أن جوهر تفكيرهم هو التنزيه الكامل

(١) د. عبد الرحمن سالم : " التاريخ السياسي للمعتزلة " ص ٧٥

(٢) د. عبد الستار الراوي : " ثورة العقل " ص ١١

(٣) د. عبد الرحمن سالم : " التاريخ السياسي للمعتزلة " ص ٧٥

(٤) Ch . a) To Shinhiko Izutse hico Religious concepts in the quran vol 11 Tokyo 1964

لله تعالى . لذلك نجد الإمام الغزالي ينقل عنهم " إن الله حكيم في أفعاله عادل في قضائه لا يقاس عدله بعدل العباد والعبد يتصور منه الظلم يتصرفه في ملك غيره ولا يتصور الظلم من الله تعالى سبحانه " (١)

فالغائية المتحكمة في تفكيرهم هي فكرة الإله المنزه عن كل أفعال النقص والظلم (٢) يتضح ذلك تمام الوضوح عندما سأل أحد الناس القاضي عبد الجبار عن الأصول الثلاثة الأخيرة فقال القاضي " كل ذلك يدخل في العدل لأن إذا نزهناه عن الخلف والكذب والتعمية بطل قول المرجئه ، فإذا بيننا جنس ما تعبد به ثبت ما نقوله في المنزلة بين المنزلتين وكذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر " (٣)

معنى هذا أن هذه الأصول الأربعة تدور في فلك الأصل الثاني وهو العدل فإما نقصد به غير ما تقدم ذكره " وهو العدل بتتريه الله تعالى عن كل قبسح على اختلافه وأن أفعاله لا تكون إلا حكمة وصواباً (٤) فالتتريه هو الأساس في فكر المعتزلة وعلى ذلك فإن المعتزلة قد اقتصرت على أصليين فقط من أصولها الخمسة هما أصل العدل والتوحيد فالتوحيد هو تتريه الله تعالى في الصفات ، والعدل تتريه الله في الأفعال .

ولعل هذه الفلسفة التتريهية قد دفعت أحد الباحثين إلى القول " لم تكن نزعة المعتزلة العقلية بصدد نظرية المعرفة أو البحث النظري في مصدر العلم ، وإما كان جل همهم في تمسكهم بالعقل منصباً على قيمة العقل الخلقية " (٥)

(١) أبو حامد الغزالي " الأربعين في أصول الدين " طبعة الجندي ، ١٣٨٣ هـ ص ١٩
(٢) د. سميح غنيم : " فلسفة القدر في فكر المعتزلة " دار الفكر اللبناني " ط ٢ ١٩٩٢ ص ٣٢٥
(٣) القاضي عبد الجبار : " المختصر في أصول الدين " ج ١ ص ١٦٩
(٤) القاضي عبد الجبار " المغنى في أبواب العدل والتوحيد " - ج ٦ التعديل والتجوير ، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني مراجعة الدكتور إبراهيم منكور ، إشراف الدكتور طه حسين ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ص ٥١
(٥) د. البير نصر تادرس " فلسفة المعتزلة " دار النشر والثقافة ج ٢ - الإسكندرية ص ٥٢

وبناءً على ذلك لا يمكن أن ندرس موقف المعتزلة من مشكلة الخير والشر إلا إذا وضعنا في الاعتبار هذه النتيجة التي وصلنا إليها وهي أن فكرهم فكر تنزيهي كما أوضح لنا من تحليل الأصول الخمسة المرجعية في تفكيرهم وبناءً على هذا نجد أن المعتزلة في معالجتها لهذه المشكلة قد نزّهت الله تعالى عن كل ما هو شر أو ظلم يتضح لنا ذلك من خلال قول واصل ابن عطاء مؤسس المذهب فيما نقل عنه يقول واصل "الناري الحكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه الشر والظلم ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر به ، ويحكم بشيء ثم يجازيهم عليه فالعبد هو الفاعل للخير والشر ، والإيمان والكفر ، والطاعة والمعصية ، وهو المجازي على فعله والرب تعالى أقدر على ذلك كله" (١)

ولقد عبر المعتزلة عن مذهبهم الأخلاقي بالحسن والقبح بدلاً من التعبير عنه بالخير والشر ، فاستخدموا مصطلح الحسن والقبح بدلاً من مصطلح الخير والشر وذلك إيماناً منهم بأن الحسن والقبح من الأوصاف الذاتية للفعل النابعة منه حيث أن النظرية الاعتزالية التي تنفي وجود الشر وتراه حسناً إن كان لطفاً ، تقضي أن نوصف الأفعال على المستوى الأخلاقي بالحسن والقبح لا بالخير والشر. (٢)

أولاً : طبيعة الحسن والقبح عند المعتزلة :

حرص المعتزلة حرصاً شديداً بصدد مشكلة الخير والشر أو الحسن والقبح كما نراهي لهم أن يبينوا أن الأفعال تحسن وتقبح لصفاتها الذاتية فلقد ردوا القبح والحسن إلى الصفات الذاتية للأفعال. (٣) وتعتبر هذه القاعدة من مذهبهم الأخلاقي.

(١) - البر صر نادر : " فلسفة المعتزلة " ج ٢ ، ص ٢٨ .

(٢) - حمد محمود مبحي . " الفلسفة الأخلاقية " - ص ١٢٩ .

(٣) - السهر سـ : " نهاية الأقدام في علم الكلام " - ص ٣٧٦ ، حرره وصححه الفردجيوم ، مكتبة ثقافة الدينية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

يقول الإمام الجويني في ذلك " وذهبت المعتزلة إلى أن التحسين والتقبيح من مدارك العقول علي الجملة ، ولا يتوقف إدراكها علي السمع وللحسن بكونه حسناً صفة وكذلك القول علي التقبيح عندهم ، هذه قاعدة في مذهبهم ^(١) "

ويقول " الخياط " أحد رواد الفكر المعتزلي فيما نقل عنه الابجي " وقالت المعتزلة بل الحاكم بهما العقل ، والفعل حسن أو قبيح في نفسه و الشئرع كاشف ومبين وليس له أن يعكس القضية ^(٢) " لأن قيمة الأفعال من قبح وحسن لا تتبع أحوال الفاعل ولا الأوامر والنواهي الشرعية، فالفعل لا تتغير حقيقته بتغير حال فاعله لأن الفعل إذا لم يكن له صفة ذاتية لتعذر الحكم عليه ، ثم لماذا تصف الشريعة هذا الفعل بالحسن وذاك القبح ^(٣) إن لم يكن له صفة ذاتية .

فالاتجاه العقلي الذي سار عليه المعتزلة يجعل الحسن والقبيح في طبيعة الأفعال لكي تتصف القيم الخلفية بالضرورة والكلية . ^(٤) فالصدق والأمانة وشكر المنعم من الأمور الحسنة لأنها في ذاتها كذلك ، والكذب والخيانة والظلم من الأمور القبيحة هي كذلك لأنها في ذاتها قبيحة ^(٥) "

فالقيمة الأخلاقية للأفعال عند المعتزلة مطلقة أي أن الأفعال في حد ذاتها حسنة أو قبيحة ، فالفعل يدرك ضرورة الخير والشر في ذاتهما ^(٦) "

(١) الحويبي : " الإرشاد " - ص ٢٥٨ ، تحقيق د / محمد يوسف موسى وآخرون ، مكتبة الحانكي . ١٩٥٠ .
(٢) الابجي : " المواقف " - ٣٢٣ ، مكتبة المنبي ، القاهرة ، بدون تاريخ .
(٣) د / سميح غنيم : " فلسفة القدر في فكر المعتزلة " ص ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، مرجع سابق .
(٤) د / أحمد محمود صبحي : " الفلسفة الأخلاقية " - ص ١٢٨ ، مرجع سابق .
(٥) الشهرستاني : " الملل والنحل " - ص ٧٨ ، ج ١ ، تحقيق محمد السيد كيلاني ، مطبعة انجلي . ١٩٦٨ .
(٦) د / إليور نصر تادروس : " فلسفة المعتزلة " - ص ٩٧ ، ج ٢ ، مرجع سابق .

فالحسن والقبيح وصفان ذاتيان فالحسن حسن لذاته ويبقى كذلك إلى الأبد ، والقبيح قبيح لذاته ويبقى كذلك إلى الأبد^(١) وهذه النظرة في ثبات طبائع الأشياء سارية في مذهب الاعتزال في رجاله من البداية إلى النهاية^(٢) فالحسن والقبيح الذاتيان هما اللذان يقيان الرسل والأنبياء من الإفحام الذي من الممكن أن يتعرضوا له بل أن إجراء القياس يكون في حكم المستحيل بالنسبة للفقهاء في الأشياء التي لم يأت بها نص إذا لم يكن في الأفعال صفات ذاتية^(٣)

والذي يدل على ذاتية الأفعال أن هناك من الأفعال ما لا صفه لها زائدة على مجرد الوجود كالطعام والشراب ، وفعل الساهي والنائم^(٤) ، وأن الناس كانوا يستقبحون ويستحسنون قبل ورود الشرائع من خلال ما في الأشياء ذاتها من حسن وقبح^(٥) لأننا نعلم ضرورة أن أحدا لا يشوه نفسه كأن يعلق العظام في رقبتة ويركب القصب ويعتد في الأسواق لا ذلك إلا لعلمه بقبحه وبغناه عنه^(٦)

فالأشياء في ذاتها تعرف فلو كانت الأفعال بالأمر والنهي تحسن وتقبح لوجب أن تحسن أفعال الطفل والساهي والنائم لانتفاء النهي عن ذلك ، ولو حسنت أفعالهم لما جار لنا أن نمنعهم عنها مع اشتغالها على الضرر^(٧) لقد أراد المعتزلة تحديد طبيعة الخير والشر تحديداً دقيقاً حتى نستطيع أن نتعرف على كل منهما بالنظر العقلي حيث إن ثبات طبائع الماهيات والتي تميز الجواهر وتخصها بخصائص معينة من شأنها أن تعطى الأشياء والأنواع والأجناس في

(١) د/ زهدى جاد الله : "المعتزلة" - ص ١٠٨ ، ١٠٩ ، مطبعة مصر ، ١٩٤٧
(٢) أبو الحسين الخياط : "الاتنصار" - ص ٥٤ ، مرجع سابق
(٣) د/ عبد الستار الراوي : "ثورة العقل" - ص ٤٣ - مرجع سابق
(٤) د/ أحمد محمود صبحي : "الفلسفة الأخلاقية" - ص ١٢٩ ، مرجع سابق
(٥) د/ عبد الستار الراوي : "ثورة العقل" - ص ٤٢ ، مرجع سابق
(٦) القاضي عبد الجبار : "شرح الأصول الخمسة" - ص ٣٠٥ ، مرجع سابق
(٧) د/ أحمد محمود صبحي : "الفلسفة الأخلاقية" - ص ١٣٥ ، مرجع سابق .

الطبيعة خاصة وصفه الثبات لكي لا تختلط الأشياء بعضها ببعض ويصبح اللا تحديد هو السمة البارزة في الوجود فالماهية عندهم ثابتة وأن قضينا علي ثباتها نقضي علي الوجود ويصبح العالم في حالة اضطراب واختلاط ولا تعيين^(١) وتتهار كل القيم والمباديء ويصبح اللامعني هو سمة الوجود إذا كان هناك وجود !

وبناء علي ذلك فالمعتزلة قد أكدت علي أن للحسن والقبح ذاتية خاصة لكل منهما لا يمكن أن تتغير كل منهما، فلا يمكن أن يتحول الظلم مثلاً إلى عدل في يوم من الأيام ولا العكس فالظلم ظلم في أي وقت وأي مكان ولا يتغير ذاتيته بتغير فاعله لأنه يكون ظلماً قبيحاً سواء وقع من الله تعالى أو الواحد منا^(٢) ولقد وافق المعتزلة في الحسن والقبح الذاتيين كل من الماتريدية والشيعة الإمامية وأبي الوليد بن رشد .^(٣) فالحسن والقبح لكل منهما صفات ذاتية ثابتة في الشيء .

ثانياً : الحسن والقبح العقليين :

اتضح لنا فيما سبق أن المعتزلة تأكد علي أن للحسن والقبح صفات ذاتية تخص كل منهما ، وأن الفعل الحسن حسن لأنه في ذاته حسن وأن الفعل القبيح قبيح لأنه في ذاته كذلك ومن هنا يمكن القول أن للعقل قدرة التمييز بينهما بوصفه قوة للمعرفة يمكنه أن يعرض ضرورة التفكير بمعنى البيان والإيضاح وهو يقف عند الكشف

(١) د . مصطفى إبييب : "مشكلة العلية بين الغزالي وابن رشد" ص ١٧٧ ، رسالة دكتوراه ، ١٩٨٥ بنون دار شر

(٢) القاضي عبد الجبار : "شرح الأصول الخمسة" - ص ٣٠٩ ، مرجع سابق

(٣) د/ محمد صالح الزرقان : "فخر الدين وأراءه الكلامية والفلسفية" - دار الفكر ، ١٩٦٣ .

عن وجه وجوب الواجب واستحسانه^(١) فلقد توصل المعتزلة إلى شريعة نظرية عقلية توفق بين الآراء المختلفة وهذه الشريعة تقوم على أن في الإنسان علماً فطرياً بالضرورة إلى المعرفة إله واحد خالق حكيم وهب الإنسان عقلاً به يعرف ويميز بين الحسن والقبيح أو بين الخير والشر^(٢) لأن العقل يتسم من حيث صورته بالمعيارية فالحسن والقبيح والمدح والذم جميعها تقبل الإحاطة على المعايير العقلية وسترتب على القدرة المعيارية للعقل نتائج مهمة بالنسبة لموضوعية المعايير الأخلاقية التي يقوم العقل على معرفتها قبل ورود السمع ويتمكن بها من معرفة صحته^(٣)

فإنه قد وهب الإنسان العقل لكي يتمكن من معرفته ومعرفة الخير والشر والتمييز بينهما^(٤) فالعقل عند المعتزلة هو الحاكم على الحسن والقبيح^(٥) وكاشف عن قدر الأفعال ومثبت لها وهو الذي يحكم عليها بالقبح والحسن فتحدد معسى الحسن والقبح إنما يتم عقلاً، أما بالنسبة لدور الشرع فإنه يقتصر على تأكيد أحكام العقل وعلى الأخدار فقط على أن الأفعال قبيحة أو حسنة وهو بذلك لا يثبت لها قدر هائل يخبر عنها^(٦)

(١) le p Ch Lahr S J Course de philosophie 15 lemedition Paris 1914 p 55

(٢) دي بور : "تاريخ الفلسفة في الإسلام" ص ٢٨ ، ٢٨ ، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده "جئة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٤

(٣) د / حسني زينه : "العقل عند المعتزلة" - ص ٥٤ ، دار الأفق الجديدة ، بيروت ، ط ٨ ، ١٩٨٠

(٤) المرجع السابق ص ١٤٥

(٥) عصد الدين الأبي : "المواقف" - ص ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، مرجع سابق

(٦) د / سمح غنيم : "فلسفة القدر في فكر المعتزلة" - ص ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، مرجع سابق

فالعقل عندهم ذات أهمية بالغة وهو مقياس كل شيء وهو قادر علي معرفة الحقائق الأساسية من حيث له القدرة علي التمييز بين ما هو قبيح وما هو حسن قبل أن يرد الشرع بذلك "

فالواحد منا إذا كان عالماً بقبح الكذب وحسن الصدق وقيل له إن كذبت أعطيناك درهماً وإن صدقت أعطيناك درهماً فإنه لا يختار الكذب علي الصدق وليس ذلك إلا لعلمه بقبحه وغباء عنه^(١)

فالاستدلال علي حسن الأفعال وقبحها بالعقل علي المعني إنه يجب علي الله تعالى الثواب علي الفعل الحسن، والعقاب علي الفعل القبيح، وإذا ورد الشرع بهذا كان مخبراً عنها لا أكثر، لأننا لو رفعنا الحسن والقبح من الأفعال الإنسانية وردناها إلي الأقوال الشرعية بطلت المعاني العقلية التي نستنبطها من الأصول الشرعية^(٢) فالمسألة الخلقية عند المعتزلة مبنية علي العقل المدرك القادر علي الحقائق الذاتية التي توجد في الأفعال بالإرادة التي تعمل بما يوجبه العقل^(٣)

ومادور الشرع إلا التبليغ والتأكيد عما يكشف عنه العقل بإدراكه ما في ذوات الأشياء من طبائع وذلك لأن "كل عاقل يستحسن بكمال عقله إرشاد الضال وأن يقول للأعمى وقد اشرف علي بئر يكاد يتردى فيه يمينه، أو يساره لا ذاك إلا لحسنه وكونه إحساناً فقط^(٤) يتساوى في ذلك المؤمن والكافر لأن العقل هو الذي يوجب عليه ذلك حتى لو لم يكن يوجد شرع .

(١) القاضي عبد الجبار : "شرح الأصول الخمسة - ص ٢٠٥ ، مرجع سابق
(٢) الشهرستاني : "نهاية الإقدام في علم الكلام " - ص ٢٧١ ، ٢٧٤ ، مرجع سبق
(٣) د/سميح غنيم : "فلسفة القدر في فكر المعتزلة " - ص ٢٩٩ ، مرجع سابق
(٤) القاضي عبد الجبار : "شرح الأصول الخمسة " - ص ٣٠٨ ، مرجع سابق

فالحسن والقبيح أو الخير والشر يتبعان العقل لا محالة فالعقل له قدرة مطلقة في التعرف على الحسن والقبيح وهذه الأهمية للعقل هي السبب في اتخاذ الأشعرى موقفاً معارضاً للاتجاه المعتزلي^(١)

دل قد وصل ببعض المعتزلة - وهو أبو الهذيل العلاف - أن جعل للعقل القدرة على معرفة الله قبل ورود السمع في ذلك بالدليل من غير خاطر، فإذا لم يصل إلي هذا أستوجب العقاب^(٢) وذلك لأن العقل له القدرة على معرفة الأشياء في ذاتها .

وهذا الرأي دفع أحد الباحثين إلي القول " أن هذا الرأي يبدو غريباً عن روح الإسلام وروح الأديان المنزلة جميعاً وإذا قلنا به لم يصبح للأديان بما تتضمنه من تكاليف ضرورة ولا معنى، إلا أن تكون أطقاً من الله تعالى كما يقول المعتزلة^(٣) "

وما هذا إلا لأن المعتزلة قد أعطت للعقل قدرة فائقة في معرفة الأشياء وهكذا للعقل عند المعتزلة له قدرة على التمييز بين الخير والشر، الحسن والقبيح، وأن الإنسان قادر بعقله على التمييز بينهما، وإن دل هذا فإنما يدل على الأهمية الذبيرة للعقل في فكر المعتزلة وليس هذا بغريب على الفكر الاعتزالي لأنه الفكر الذي واجه الكثير من التيارات الفكرية المختلفة كالمناوية والعنوصية .

فكان طبيعياً أن يتسلح بالعقل ويعطيه هذه القوة، لكي يستطيع الرد على تلك المذاهب وهو في مجال المناظرة معها والتي كانت متسلحة بالعقل أيضاً. فالمعتزلة

(١) هري كورال تاريخ الفلسفة الإسلامية " ص ١٨٣، بيروت نصر مروه وأخرون مراجعه الإمام موسى

الصدر منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٦٦

"الملل والنحل" ط ص ٥٩

(٢) الشهرستاني

(٣) د/ محمد عبد الهادي أبو ريده "النظام وأرائه الكلامية والفلسفية" ص ١٦٧ - ط ٢ ١٩٨٣

أرادوا إعطاء قيمة معيارية للأشياء يكشف عنها العقل وذلك حتى تتحقق الأخلاق طابعاً مطلقاً تتسم بالضرورة والموضوعية .

فالإنسان عند المعتزلة إنما هو حامل القيم الذي يأخذ علي عاتقه مهمة تحقيق الغائية الإلهية علي الأرض ، وقد روده الله بالعقل لكي يحقق هذه الغائية والعقل الإنساني هو الذي يكشف عن هذه القيم فلم يكن أمام المعتزلة إلا أن تبرهن علي قوة العقل لكي يستطيع الكشف عن حقائق الأشياء ولكي توحد أرضية مشتركة للتواصل الإنساني من خلالها يستطيع التقدم .

ثالثاً : عدالة الله تقتضي تنزيهه عن فعل الشر

عندما تعرض المعتزلة لتفسير الخير والشر لم يكن ذلك من فراغ بل انذى كان يحكمهم في هذا الإطار أولاً- أصولهم الخمسة المرجعية العامة لتفكيرهم والتي وضحنا فيما سبق أنها مبنية علي التريه المطلق لله تعالى - وثانياً - أهمية العقل ودوره باعتباره مصدراً للإلزام الخلقي.

كل هذا كان إرهاباً قوياً لهذه المشكلة والناظر إلى الأصل الثاني وهو التوحيد بشكل خاص يتبين له ذلك بوصوح فالمعتزلة لم يتخيروا صفة العدل ويجعلوا أصلاً لهم بل هي من أهم أصولهم إلا أن فلسفتهم ذات هدف أخلاقي قائم علي أساس العقل^(١)

والعدل عندهم كما يقول الشهرستاني "ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل علي وجه الثواب والمصلحة"^(٢) وهو بهذا التعريف يقترب من العناية

(١) د/ احمد محمود صبحي "فلسفة الأخلاقية" ص ٤٩ ، مرجع سابق كذلك "نقد الكريم والفلسفة ص ١١٤ /

محمد يوسف موسى

(٢) الشهرستاني : "الملل والنحل" - ص ٥٢ ، ج ١ ، مرجع سابق

الإلهية ^(١) فأنه عادل لا يفعل الظلم ولا يظلم عباده وإنما يريد لهم الخير فلقبوا نتيجة لذلك أنصار العدالة الإلهية وقد كانوا في غاية السعادة بهذه النتيجة التي توصلوا إليها إنجازاً عظيماً لا يقل سبأى حال من الأحوال - عن سعادتهم في دفاعهم عن الوحدانية ^(٢) ولذلك أطلق عليهم - أهل العدل - . فالعدل عندهم لا يقتصر على الإنسان فقط بل إنه يشمل الجميع فهو يشمل الإنسان والحيوان ^(٣) فأنه عالم بحس العدل وأنه خلق العالم لصالح الناس ونفعهم

وهذه المقولة يؤمن بها جميع المعتزلة ^(٤) وأن ما يصدر عن الله فعل واحد هذا الفعل صواب ومصلحة وخير، وما ذلك إلا لأن الله لا يحب الفساد ولا يخلق أفعال العباد ^(٥) المليئة بالظلم والشرور .

فالحكيم في أفعاله عدل في أقصيته لا يقاس عدله بعدل العباد فإذا كان العبد يتصور منه الظلم بتصرفه في ملك غيره، فلا يتصور ذلك من الله تعالى سبحانه إنما يفعل من الأفعال للصف والصلاح وحكمه ، لاستحالة المنافع والمضار عليه ^(٦) فأنه عدل في جميع أفعاله باظر لحلقه رحيم بعباده لا يكلفهم ما لا يطيقون ولا يسألهم ما لا يجدون وأنه لم يخلق الكفر ولا الظلم ولا يأمر بالفحشاء لأن من يفعل ذلك ففسر بحكيم ولا رحيم ^(٧) لأن الحكمة ألا يخلو ملك الله من الشرور والآفات .

(١) د/ أحمد محمود صبحي : "الفلسفة الأخلاقية" - ص ٥٧ ، مرجع سابق

(٢) د/ رهندي ح/ الله ، 'المعتزلة' - ص ٩٩ ، مرجع سابق

(٣) د/ محمد عبد الهادي أبو ريده "النظام" وأرأه الكلامية والفلسفية

(٤) أبو الحسن الحرط ، "الأنصار" - ص ٤٢

(٥) د/ علي سامي النشار ، 'نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام' - ص ٤٣٣ ، مرجع سابق

(٦) أبو رشيد السسابوري "ديوان الأصول" - ص ٩١ وتحقيق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده المؤسسة

المصرية العامة للطباعة والنشر ، ١٩٦٥

(٧) الإمام يحيى بن الحسين : "وسئل العدل والتوحيد" - ص ٧١ ، ج ٢ ، مرجع سابق

من هذا المنطلق لمفهوم العدل أجمع المعتزلة علي أن الله عادل سواء في الدنيا أو الدين ، فواحب علي الله - انطلاقاً من هذا المفهوم - أن يخلق الخلق لنفعهم وصلاحهم فالعلة في خلقهم انتفاع العباد وما ذلك إلا لأن أفعال الله كلها خير لدرجة أن الجزاء والثواب والعقاب قائم علي أساس من مفهوم الرحمة والعدل الإلهيين خال من كل معني قد يؤدي إلي الإساءة والظلم ^(١)

فالعادلة الإلهية تقتضي أن يثاب الأخيار ويعاقب الأشرار وأن لا يعامل المؤمن والكافر علي حد سواء ^(٢)

وبهذه فلقد نسب المعتزلة كل حير وكل صلاح ومنفعة للعباد إلي الله سبحانه وتعالى علي أساس العدل الإلهي، ونفوا عنه الظلم والإساءة والشر لأن هذا لا يتعارض مع مفهوم العدل والتزيه المطلق لله تعالى يقول الغزالي في ذلك " أضافوا الشر فقط إلي أنفسهم وأثبتوا لأنفسهم الاختيار الكلي تحرراً عن نسبة القبيح والظلم إلي الله " ^(٣)

ولعل هذا الموقف من قبل المعتزلة كان من أسباب خروج الأشعرى عن مذهبهم والتحول الكبير الذي طرأ علي الأشعرى يوضح ذلك ويؤكد قول الأشعرى نفسه عندما خرج من الاعتزال بقوله " من عرفني قد عرفني ومن لا يعرفني فأنا أعرفه بنفسه أنا فلان ابن فلان كنت أقول بخلق القرآن وأن الله لا تراه الأبصار وأن أفعال الشر أنا أفعالها وأنا تائب مقلع معتقد للرد علي المعتزلة محرج لفضائحهم ومعايبهم " ^(٤)

(١) أبو بكر جابر الجزائري " عقيدة المؤمن " - ص ٥٥ ، مكتبة الكليات الأزهرية ، ج ٢ ، ١٩٧٨
(٢) د. عبد الستار الراوي " فلسفة العقل " - ص ٤٤ ، ص ٩٤ ، كذلك تاريخ الفلسفة الإسلامية بهري كريان ٧٨
(٣) الغزالي : " الأربعين في أصول الدين " - ص ١٠ ، مرجع سابق
(٤) ابن حبان " وصيات الأصحاب وأساءة الزمان " - ص ٧٤٧ ، ج ٢ ، تحقيق محي الدين عبد الحميد مكتبة النهضة المصرية ، ط ١ ، القاهرة ١٩٤٨ .

يتضح من هذا النص أن من الأسباب التي دعت الأشعري إلى الخروج من مذهب المعتزلة أنهم قالوا أن الشر من خلق الإنسان والله منزّه عنه، لأن الظلم والكذب لا يقعان إلا من ذي آفة مجتلب لمنفعة أو دافع لمضره، والله عن هذه الصفة الدالة حدث من وصف بها متعال^(١) فانه كامل لا يحتاج إلى أحد ومنزه عن أفعال الشر والظلم لأنه غني ، والغني لا يحتاج كما يحتاج العباد .

فيجب على المسلمين أن يحمّدوا الله على فعل العدل وإن كان محالاً منه فعل الجور وأن يسألوه الحكم بالحق والخير في أمورهم وفعل ما هو خير لهم وإن كان محالاً منهم ذلك والتخلف عنه^(٢) .

لقد ذهب " النظام " أكثر من ذلك عندما أعلن أن الله لا يفعل الظلم فقط ، بل لا يقدر على فعله فانه لا يقدر على أن يزيد من عذاب أهل النار شيئاً ولا أن ينقص منه شيئاً، وكذلك من نعيم أهل الجنة ولا يستطيع أن يعذب الأطفال ولا يدخلهم النار . لأن ذلك ظلم لا يجوز في صفة الله وأن الظلم والكذب لا يقعان إلا من جسم ذي آفة . الله بالقدرة عليهما وهذا محال^(٣)

فالعدالة الإلهية هي فوق أي اعتبار وهي الكلمة العليا لدرجة أن هذه العدالة تعتبر التوجه الإلهي للأفعال، فعدالة الله تسعى دائماً إلى فعل الخير لأن الطبيعة الإلهية بهذا المفهوم خيرة فقط فانه يفعل الخير ولا يفعل الشر لأن عدالته تقتضي ذلك .

(١) الخياط : " الانتصار " - ص ٤٩

(٢) الخياط : " الانتصار " - ص ٤٨

(٣) الخياط : " الانتصار " ص ٢٦ ، ٢٧ كذلك لقاضي عبد الجبار " شرح الاصول الخمسة " ص ٣١٣ ، كذلك " المغني " ج ٦ ص ١٢٧

فالمعتزلة كانوا يضعون تنزيه الله فوق أي اعتبار لذلك نجد الدكتور علي سامي النشار يقول عن المعتزلة " إنهم ضحوا بقدرة الله لتأكيد عدالته " (١) لأن عدالة الله وتنزيهه كانت الأساس في أصولهم بل وهي السمة الكبرى للمعتزلة.

ولكن ليس معني هذا أنهم يقللون من قدرة الله أو يحدون منها ولكن كان مقصدهم أن من يكون عادلاً فهذه الصفة تقتضي أن الظلم لا يفعله الله لعدالته ، وأنه لا يريد ولا يختاره.

" أدلة المعتزلة على عدالة الله "

لقد قدم المعتزلة العديد من الأدلة لإثبات عدالة الله وأنه منزّه عن فعل الشر أو الظلم منها الأدلة العقلية والأدلة الشرعية :

أ- " الأدلة العقلية "

العقل عندهم هو معيار القيم الخلقية قبل ورود الشرع، فالإنسان بعقله يستطيع أن يفرق بين الخير والشر، وقد علم بالعقل أن الله عالم بذاته حكيم في فعله لا حاجة به إلى فعل القبيح، لأنه غني و من هذه صفته لا يختار القبح (٢) بأي حال من الأحوال فمن الضروري والمنطقي أن يكون فوق الطبيعة موجود عادل يجازي الخير ويعاقب الشرير وهذا من مقتضيات العدالة (٣) فمن مقتضيات العقل أن الله لا يفعل الظلم أو الشر لأنه هو الغني و لأن من مقتضيات الوجود أن يكون فوق هذا الوجود موجود لكي يجازي الناس بالعدل فيا ظلموا أنفسهم في هذه الحياة .

(١) د/ علي سامي النشار . " نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام " ص ٤٣٥ كذلك " المغني " ص ٦ ، ص ١٢٧

(٢) الإمام يحيى بن الحسين : " رسائل العدل والتوحيد " - ص ٢٠٥ ، ج ٢ ، مرجع سابق

(٣) د/ عبد الرحمن بدوي: " منحل جديد إلى الفلسفة " - ص ٢٣٠ ، وكالة المطبوعات الكويت ط ١ ، ١٩٧٥

فإذا كان الله يفعل الظلم أو الشر فيمكن أن يكذب ويخلف وعده ووعيده فكيف نثق في أوامره ونواهيه ورسله وكتبه وملائكته.

ومن هذا حالة فهو لا يفعل الشر أو الظلم " لأن مشيئة تابعة لحكمته" (١)

ب - "الأدلة الشرعية"

لقد قدم لنا المعتزلة العديد من الآيات القرآنية والتي تتفق مع قولهم في عدالة الله وعدم فعله للظلم أو الشر ، من هذه الآيات قوله تعالى " إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون" (٢) وقوله تعالى "إن الله لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون" (٣) أي لا ينقصهم شيئاً مما يتصل بمصالحهم من بعث الرسل وإنزال الكتب ولكنهم يظلمون أنفسهم بالكفر والتكذيب، ويجوز أن يكون وعيداً للمكذبين ويعني أن ما يلحقهم يوم القيامة من العذاب لا حقد بهم على سبيل العدل والاستحباب ولا يظلمهم الله به ولكنهم ظلموا أنفسهم باقتراف ما كان سبباً فيه (٤) وقوله تعالى " وما أنا بظلام للعبيد" (٥)

وقوله تعالى "وما الله يريد ظلماً للعباد" (٦) وقوله تعالى "وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بأهل قل الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون علي الله ما لا تعلمون" (٧) فهذه الآية تكل علي أن الله كذب المشركين في قولهم بنسب الفاحشة إلي الله وقوله تعالى : "وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم

(١) أبو القاسم الرمخشري : "الكشاف" - ص ٣٠٦ ، ج ٢ ، دار المعرفة ، بيروت ، بدون تاريخ

(٢) سورة النحل : آية ٩٠

(٣) سورة يونس : آية ٤٤

(٤) الرمخشري : "الكشاف" - ص ١٩٣ ، ج ٢

(٥) سورة ق : آية ٢٩

(٦) سورة غافر : آية ٣١

(٧) سورة الأعراف : آية ٢٨

ما ينقون" (١) فبين سبحانه وتعالى أنه بدأ لهم بالإحسان والدعاء والدلالة على الهدى فإذا تبين لهم ذلك فصدوا عنه وحقت عليهم كلمة الضلال من الله بذنوبهم ودنيء فعلهم . وقوله تعالى "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون" (٢) فأخبر سبحانه وتعالى أنه لم يخلقهم إلا لعبادته ولم يخلقهم لمعصية، ولم يشق، ولم يعد، ولم يجبر ولم يطبع أحد على شيء من هذا.

وقوله تعالى : " ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن " (٣) فالله عادل واحكم من أن ينهى عن شيء وهو منه .

وقوله تعالى : " ولا يرضي لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه لكم " (٤) فمعني الكفر هنا الجحود له ولنعمة وفضله عليهم الذي أنبأهم به . وقوله تعالى : " لا يظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجراً عظيماً " (٥) ، فهذه الآيات قد استشهد بها المعتزلة على آرائهم وقد ذكروا في الأدلة التي قدموها لإثبات ما يرمون إليه .

ولكن ما موقف المعتزلة من آيات أخرى قد تتعارض مع وجهة نظرهم هذه وأمثال هذه الآيات كثيرة منها قوله تعالى " يضل من يشاء ويهدي من يشاء " (٦) وقوله تعالى "ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها" (٧)

لقد قابل المعتزلة كل هذه الآيات بالتأويل فالآيات التي قد توحى ظاهرها بأن الله يضل العباد يجب أن تؤول، ورغم جهودهم الكبيرة في ذلك إلا أن تأويلهم به

-
- (١) سورة التوبة : آية ١١٥
 (٢) سورة الذاريات : آية ٢٥٦
 (٣) سورة الأنعام : آية ١٥١
 (٤) سورة الزمر : آية ٧
 (٥) سورة النساء : آية ٥٠
 (٦) سورة فاطر : آية ٨
 (٧) سورة السجدة : آية ١٣

بعض من الخلل فلم يضعوا شروطاً " كما فعل ابن رشد " وسوف نتعرف علي ذلك في الفصل الثالث .

ولعل الذي دفعهم إلي التأويل " أنهم أرادوا أن يبعدوا عن الله تعالى كل ما يوهم التجسيم أو التشبيه وأن يؤكدوا وحدانيته وعدله من كل وجه . وأن يبعدوا الخرافات والأساطير عن الدين ومن ثم حرفوا كثير من الآيات عن معانيها الخرافية الظاهرية إلي معان أخرى مجازية" (١)

والذي ساعدهم على هذا أن كثير من آيات القرآن الكريم تحتمل الواحدة منها معاني كثيرة مختلفة (٢) فأخذوا منه ما تراءى لهم من وجهة نظرهم بالطبع وترك ما يتنافى مع وجهة نظرهم مهما كان الثمن وإذا نظرنا إلي الآيات القرآنية التي أولوها في هذا الموضوع الذي نحن بصدد نجد أنهم أرادوا تنزيه الله عن فعل الظلم أو خلق الكفر مهما كان الثمن لأن أصولهم الخمسة كانت القانون العام الذي يحكمهم وهذا القانون بلا شك مبني علي التنزيه .

لقد أدركوا أن التأويل هو الحل الوحيد في مواجهة هذه الآيات والتي تعارض من وجهة نظرهم في العدل والتنزيه ونفى الظلم عن الله فقاموا بتأويل كثير من آيات القرآن الكريم كقوله تعالى : يضل من يشاء ويهدي من يشاء " (٣) فهذا ليس معناه أن الله يضل الإنسان فتزين العمل والإضلال واحد وهو أن يكون العاصي علي صفة لا تجدي عليه المصالح، حتي تستوجب بذلك خذلان الله تعالى وتخليته وشأنه فعند ذلك يهيم في الضلال ويطلق أمر النهي ويعتق طاعة الهوي

(١) د/ محمد يوسف موسى . " بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط " - ص ١٣٠ ، ١٣١

(٢) المرجع السابق : ص ١٣٢ ، ١٣٣

(٣) سورة هاطر : آية ٨

حتى يرى القبيح حسناً والحس قبيحاً كأنما غلب علي عقله وسلب تمييزه ^(١)
فالضلال بمعنى أن يوقع عليه اسم الضلال ويدعوه بها يعد العصيان والضعيان ^(٢)

وقوله " ومن يرد أن يضلّه ^(٣) يعني أن يوقع اسم الضلال عليه بعد أن استوجب بفعله القبيح ، وقوله " يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء كذلك يجعل الله الرجس علي الذين لا يؤمنون " ^(٤) فقد بين عز وجل في آخر الآية أنه لم يضيق صدره إلا بعد عصيانه وكفره وضلاله لأنه يقول "كذلك يجعل الرجس علي الذين لا يؤمنون " ^(٥) ولم يقل " أنه يجعل الرجس علي الذين آمنوا " ^(٦) فالإضلال ليس من الله ولكن من العبد والله قد أضير بإضلاله فالإضلال من الله بمعنى إهماله وعدم توقيفه في الخير ^(٧) حيث أن الإضلال مجرد اسم عندهم استوجب هذا الاسم بعد عصيانه وكفره فالإضلال حقيقة من العبد ومجرد الاسم فقط من الله .

وقوله تعالى " ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها " ^(٨) يذهب الزمخشري في تفسيره هذه الآية بأنها علي طريق الإلجاء والقسر ولكننا يتبنا الأمر علي الاختيار دون الاضطرار فاستحبوا العمى علي الهدى فحققت كلمة العذاب علي أهل العمى دون البصراء ألا ترى إلي ما أعقبه به من قوله " فنزقوا بما نسيتم " فجعل ذوق العذاب نتيجة فعلهم من نسيان العاقبة، وقلة الفكر فيها، وذلك الاستعداد لها والمراد بالنسيان خلاف التذكر يعني أن الانهماك في الشهوات اذهلكم وألهاكم عن تذكر العاقبة ^(٩)

(١) الزمخشري : "الكشاف" - ص ٢٦٩ ، ج ٣

(٢) يحيى بن الحسين : " رسائل العدل والتوحيد " - ص ٨٩ ، ج ٢

(٣) سورة الأنعام : من الآية ١٢٥

(٤) من الآية : ١٢٥

(٥) سورة الأنعام : من الآية ١٢٥

(٦) يحيى بن الحسين : " رسائل العدل والتوحيد ط - ص ٨٧ ، ج ٢

(٧) المرجع السابق : ج ٢ ص ٣٧

(٨) سورة السجدة : آية ١٢

(٩) الزمخشري : "الكشاف" - ١٢١ ، ٢٢٠ ، ج ٣

وقوله تعالى " يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضل به إلا الفاسقين " (١)
فإسناد الإضلال إلى الله تعالى إسناد الفعل إلى السبب، لأنه لما ضرب المثل فضل
به قوم واهتدى به قوم بسبب ضلالهم وهداهم، فالله سبب الإضلال لا خالق له ،
ويضرب لنا الزمخشري مثلاً على ذلك بالسلسلة التي هي سبب وضع القيود في
رجل المحبوس فإسناد الفعل لله عز وجل (مجازي لا حقيقة). (٢)

وقوله تعالى " يضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء " (٣) فالظالمون هم
الذين لم يلتمسوا دينهم وإنما اقتصروا على تقليد أكابرهم وشيوخهم كما قلدوا
المشركون آبائهم ، وإضلالهم في الدنيا أنهم لا يثبتون في مواقف الفتن وذل أقدامهم
أول شيء وهم في الآخرة أضل وأذل " ويفعل الله ما يشاء " أي ما توجيه الحكمة
لأن مشيئة الله تابعة للحكمة من تثبيت المؤمنين وتأيدهم وعصمتهم عند ثباتهم
وعزمهم من إضلال الظالمين وخذلانهم والتخيلة بينهم وبين شأنهم عند ذلهم (٤)
وقوله تعالى وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله " (٥) يعنى النفس التي علم الله أنها
من النفوس التي تؤمن هو التسهيل ومنح الألفاظ (٦)

فإنه وحده هو الذي يهدي للحق بما ركب من المكلفين من العقول وأعطاهم
من التمكين للنظر في الأدلة التي نصبها لهم وبما لطف بهم ووفقهم وألهمهم وأحضر
ببالهم ووفقهم على الشرائع " (٧)

(١) سورة البقرة : آية ٢٦
(٢) الزمخشري : "الكشاف" - ٥٨ ، ج ١
(٣) سورة إبراهيم : آية ٢٤
(٤) الزمخشري : "الكشاف" - ٣٠٢ ، ج ٢
(٥) سورة يونس : آية ١٠٠
(٦) الزمخشري : "الكشاف" - ص ٢٠٤ ، ج ٢
(٧) الزمخشري : "الكشاف" - ص ١٩٠ ، ج ٢

لقد أول المعتزلة الآيات التي تدل علي الختم والطبع، أولوها بما يتناسب مع مذهبهم الفكري في عدم خلق الله الكفر مثل قوله تعالى " سواء عليهم أنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون " (١) فهذه الآية قد يفهم منها أن الله طبع وختم على قلوبهم بالكفر إلا أنهم يقولون ليس من المعقول ذلك أن من يكون طبع وختم توجه له دعوة إلي الإيمان وهم غير قادرين على الفهم ، مع أنهم في الجاهلية كانوا احرصن عقولاً وأعظم أحلاماً وأكثر إفهاماً من أهل هذا الدهر، وهل يجوز علي الرسول - صلى الله عليه وسلم - أن يدعوهم إلي الإيمان وهذه صفتهم وهل يجوز علي الله أن يأمرهم وهم لا يقدرّون علي ذلك، كل هذا ليس من المعقول في شيء لأنه سوف يكون عبثاً فالختم والطبع من الله علي معني التمثيل لهم والتفريع وإثبات الحجة وتبين ضلالهم لهم (٢)

هكذا يحاول المعتزلة عدم نسبة الظلم أو الشر إلي الله بالعديد من الأدلة سواء كانت عقلية أو نقلية وفي سبيل الأدلة النقلية نجد أن المعتزلة يحاولون تأويل الآيات القرآنية والتي لم تتفق مع ما وصلوا إليه من نتائج مهما كان الثمن فالأساس عندهم هو تنزيه الله عن كل ظلم .

رابعاً " مظاهر العدل الإلهي "

انطلق المعتزلة من خلال تنزيههم لله تعالى من رفض أي شيء قد يتعارض مع صفات الكمال لله عز وجل فانه عندهم لا يجوز عليه العيب أو السفه وأن أفعاله كلها حكمة يقول الشهرستاني " وقالت المعتزلة الحكيم لا يفعل فعلاً إلا لحكمه

(١) سورة يس :
(٢) يحيى بن الحسين : "رسائل العدل والتوحيد" - ص ١٨٩ ، ١٩٢ ، ج ٢

و غرض والفعل من غير غرض سفه وعبث، والحكيم من يفعل أحد أمرين أما أن ينفع أو ينفع غيره ولما تقدس تعالى عن الانتفاع تعين أنه إنما يفعل لينتفع غيره^(١)

من خلال هذا النص للشهرستاني يتضح لنا أن الله عند المعتزلة حكيم لا يفعل الأفعال إلا لحكمه ولا يوصف بالعبث أو السفه وأن أفعاله كلها لخير الإنسان ومنفعته فأحسن الله للكافر والمؤمن، والكافر أعرض عن هذا الإحسان بكفره فأساء إلي نفسه وهذا لم يغير حالة الإحسان من قبل الله تعالى من حيث هو إحسان ولكن انكافر هو الذي أساء إلي نفسه^(٢) بعدم طاعته لله عز وجل الذي أبعدته عن الخلود في جنات النعيم .

والدليل علي أن أفعاله كلها صلاحاً وخيراً وعدلاً ، أن الحكيم من تكون أفعاله علي أحكام وإتقان فلا يفعل فعلاً جزافاً بل يقصد صلاحاً ويريد خيراً لا يحتاج لشيء من البشر لأنه هو الغني؛ فالحكمة في خلق العالم واضحة كل الوضوح عن تأملها بالعقل؛ فبالعقل نستدل به علي وحدانيته فيعرف ويعبد ويستوجب به ثواب الأبد والله تعالى في كل صاع حكمه ظاهرة^(٣)

وهذه الحكمة في خلق هذا العالم هو لمنفعة الإنسان ولصلاحه ولخيرته فتسخير هذا الكون وقوانينه الثابتة لمنفعة الإنسان وهذا عدل منه سبحانه وتعالى ، لأن العدل عند المعتزلة إنما يعني أن الله يفعل الخير دائماً ، ولقد قدموا لنا العديد من مظاهر العدل الإلهي فكانوا بذلك أول من قالوا بتلك المصطلحات في الإسلام وتلك المظاهر ولم يسبقهم في ذلك أحد ولذلك نجد كثير من المصطلحات والتي

١- نهاية الإقدام في علم الكلام " - ص ٣٩٨ ، مرجع سابق

٢- الإقتصار " - ص ١٠٨

٣- نهاية الإقدام في علم الكلام " - ص ٢٠٠ ، ٢٠١

(١) الشيرازي

(٢) الحياض

(٣) الشهرستاني

نتجت عن أقوالهم في العدل مثل اللطف - والصلاح والأصلح - والعوض مصطلحات وأفكار اعتزالية في الأصل والأساس ولهم الفضل في وجودها وشرحها بل وفلسفتها وسوف نذكر من مظاهر العدل عند المعتزلة : التكليف - اللطف - الصلاح والأصلح - العوض - والتي اعتبروها من مظاهر العدل الإلهي .

(١) التكليف

يعتبر التكليف من مظاهر اللطف الإلهي عند المعتزلة والتكليف عرفوه بتعريفات مختلفة فعرفه بعضهم "بأنه إعلام المكلف فعلاً شاقاً وإرادته منه"^(١) وعرفه أبو هاشم الجبائي بقوله "إرادة فعل ما علي المكلف فيه كلفه ومشقة، أو هو الأمر والإرادة للشيء الذي فيه كلفه علي المأمور به"^(٢) وعرفه القاضي عبد الجبار "بأنه إعلام الغير في أن له أن يفعل ، أو لا يفعل نفعاً أو دفع ضرر مع مشقة تلحقه في ذلك علي شكل لا يبلغ به حد الإلجاء"^(٣)

يتضح من هذه التعريفات أن المشقة والإرادة والإعلام من شروط التكليف ولو سقط شرط منها فسد التكليف، والأعلام عند المعتزلة هو خلق العلم الضروري ونصب الأدلة^(٤) لأن الله عز وجل دل خلقه علي نفسه فقد قطع عذرهم وأزاح عنهم ومن حكمته وعدله نصب لهم من الأدلة علي نفسه^(٥) ولا يكون ذلك إلا بالتكليف وبقدرة العبد علي ممارسة هذا التكليف .

(١) القاضي عبد الجبار : "المحيط بالتكليف" - ص ٣٨ ، جمعه أحمد بن متوكة ، تحقيق عمر السيد عزمي ، مراجعة د / أحمد فوزك الأمواني ، الدار المصرية العامة للتأليف والترجمة .
(٢) القاضي عبد الجبار : "المغني في أبواب العدل والتقوى" - ج ١١ ، ص ٢٩٢
(٣) القاضي عبد الجبار : "المحيط بالتكليف" - ص ٣٨
(٤) القاضي عبد الجبار : "شرح الأصول الخمسة" - ص ٥١٠ ، مرجع سابق
(٥) القاضي عبد الجبار : "الاتصار" - ص ٥٩

والغرض من التكليف عند المعتزلة هو التعرض لمنازل الثواب فإِنَّه أمر بالتكليف ليختبر قدرة الإنسان وعقله ومدي تعرفه في الحسن والقبيح ثم يثيب المطيع ويعاقب العاصي وعلي ذلك فإن تعريف المكلف للمنفعة الدائمة هو الهدف من التكليف وإن المشقة التي بالتكليف لم تكن مشقة أبداً إذا قورنت بما يكون في مقابل ذلك من النعيم الدائم، ولولا هذه المشقة التي بالتكليف لم حصلت له تلك المكانة مثال ذلك طالب العلم فإنه يتعرض في سبيل ذلك إلي مشقة لكي يصل إلي أعلى الدرجات .

والثواب المستحق أفضل في النفس الإنسانية من الثواب المتفضل الذي يتفضل به الله علينا بدون تكليف ، فالتكليف هو السبيل الوحيد لاستحقاق الثواب ^(١) لأنه أفضل في النفس . فالتكليف هو سنة الله في الوجود ، ويتضح من ذلك أن المعتزلة ربطوا الأسباب بالمسببات فلا ثواب ولا عقاب إلا بالتكليف، لأنه اختبار للإنسان ومن هنا تكون مسئولية الإنسان عن أفعاله وأعماله طالما علم بالتكليف وإذا كانت هناك بعض المشقة المصاحبة للتكليف فإنها ليست مقصودة لنفسها أي من أجل المشقة ولكن من أجل خير الإنسان وسعادته .

فالتكليف إحسان من الله وتفضل وإنه لصالح الإنسان ولخيرته ، لأن الهدف من التكليف جلب المنافع ودفع المضار ولا يجوز أن يكلف الله بالقبيح لأن الله خلق الخلق لمنفعتهم وهي علة الخلق لأن ما خلق مالا ينتفع به خلقه فهو عابث ^(٢).

(١) القاسمي عبد الجبار : "المغني في أبواب العدل والتوحيد" ج ١١، ص ١٣٩ .
(٢) مقالات الإسلاميين" ص ٢٩٢، ج ١، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، مكتبة النهضة المصرية ، ط ١ ، ١٩٥٠ .

(٣) "اللفظ"

لقد فسر المعتزلة اللفظ بأنه الذي يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية كعبئة الأنبياء لأن الناس معها يكونوا أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية^(١)

فاللفظ علي هذا الأساس عند المعتزلة هو العون والتيسير للعبد المكلف ليكون أقرب إلى الطاعة فهو بمثابة عوامل تساعد إلى فعل الطاعة يوضح ذلك ويؤكدته تعريف القاضي عبد الجبار اللفظ بقوله " أعلم أن اللفظ هو كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجذب القبيح أو ما يكون عنده أقرب إلى الاختيار أو إلى ترك القبيح والأسامي تختلف عليه فربما يسمى توفيقاً وربما يسمى عصمه إلى غير ذلك"^(٢)

فهو عون إلهي يؤتيه الله للإنسان علي سبيل المنحة أو بمعنى العصمة إذا يعصم الإنسان من فعل الشرور أو يسمى هداية فانه سبحانه وتعالى يكون عادل يريد الخير للعباد ولم يدخر عنهم شيئاً فيما يعلم أو يرى أنه إذا فعله أتوا الطاعة والصالح^(٣) وقول المعتزلة باللفظ من أجل هداية الإنسان يقتضي تعليل الخلق الإلهي لتوخي الخير للإنسان^(٤) فانه عند المعتزلة عادل في قضائه فإذا كلفهم يكون ذلك بإكمال العقل ونصب الأدلة والقدرة والاستطاعة ليكونوا أقرب إلى ما أمروا به.^(٥) فالغرض الأساسي من اللفظ عند المعتزلة : هو تهيئة المناخ المناسب لفعل الخير والبعد عن الشر وهذا من مظاهر العدل الإلهي .

(١) الأبيحي : "المواقف" - ص ٣٢٨ ، ٣٢٩
 (٢) القاضي عبد الجبار : "شرح الأصول الخمسة" - ص ٥١٩
 (٣) د/ عبد الستار الراوى : "فلسفة العقل" - ص ٧٠ ، ٧٣
 (٤) د/ أحمد محمود صبحي : "الفلسفة الأخلاقية" - ص ٨٣
 (٥) الشهرستاني : "الملل والنحل" - ص ١٠٧ ،

ويمكن أن نوضح مظاهر هذا اللطف عند المعتزلة بالآتي :

(أ) إكمال العقل

فمن مقتضيات التكليف وأعظمها للإنسان المكلف ، العقل وهذا العقل لطف بالإنسان لأنه يجب فيمن لزمه شيء أن يعرف ما لزمه ، وأن يفصل بينه وبين غيره ، والذي يدل علي ذلك أن الصبي لنقصان عقله ليس مكلفاً فالعقل من جملة الدواعي التي ترجح لدى الإنسان ما يختاره ، ويكون بالعقل أقرب إلي الطاعة والبعد عن المعصية وفي هذا لطف للمكلف^(١)

(ب) "الشرعيات"

فإنه لم يكمل الإنسان بالعقل فحسب وإن كان بمقتضي العقل أن يميز المكلف بين خير الأفعال وقبحها وإنما لزمه من حيث هي ألطاف في العقليات لأنه في القرآن الكريم كثيراً من أوجه اللطف من مشاهد يوم القيامة وما يتعرض له المؤمنون من نعيم والكافرون من عذاب فيكون ذلك لطفاً لهم لأن من يتصور ذلك يكون أقرب إلي الامتناع عن كل ما من شأنه أن يقربه إلي هذا التصور عن المعاصي^(٢) ويكون بذلك أقرب إلي فعل الخير .

(ج) "بعثة الرسل"

فالحكمة في إرسال الرسل بالإضافة إلي تبليغهم الرسالات وتفصيل أمور الدين وتعليم الشرائع إزاحة العلة وتتميم إلزام الحجة^(٣) ولكن هل اللطف واجب علي الله أو ليس بواجب ؟؟ لقد اختلف المعتزلة فيما بينهم فقال بشر بن المعتمر ومن وافقه أن الله سبحانه عنده لطف لو فعله بمن يعلم

(١) للقاظمي عبد الجبار : " للمغنى في أبواب العدل والتوحيد " ج ١٣ ص ٩

(٢) المرجع السابق ج ١٣ ، ص ٥١٤

(٣) "المواقف" - ص ٣٢٨ ، ٣٢٩

(٤) الأيجي

أنه يعلم أنه لا يؤمن لأمن ، ولو أتى الكفار لآمنوا به طوعاً إيماناً يستحقون به الثواب الدائم في جنات النعيم فلم يفعل بهم ، وأنكرت المعتزلة ذلك عليه وناظرته فيه حتى رجع عنه وتاب قبل موته ^(١) كما يؤكد ذلك الخياط .

أما معتزلة البصرة قالوا بفكرة وجوب اللطف على الله يتضح ذلك من قول القاضي عبد الجبار " أعلم أن شيوخوا المتقدمين كانوا يطلقون القول بوجوب الألفاظ إطلاقاً لا وجه لذلك " ^(٢)

وشيوخوا المتقدمين بالطبع هم - البصريون - علي أن القاضي عبد الجبار قد فرق بين ما يجب من الألفاظ ، وبين ما لا يجب ، وقد اعتنق مذهب مخالف لدي البغداديين والبصريين ، وسوف يتضح ذلك كله في الفصل الثاني عندما نعرض لفكرة الألفاظ عند القاضي عبد الجبار والنقد الذي وجهه للمخالفين .

وعلى أي حال فإن فكرة اللطف الإلهي عند المعتزلة تستند إلى نظرة مثالية في الأخلاق من حيث إيمان المكلف وصلاحه يرتفع بحرية إرادته من ناحية ، ولا يتوقف على شرك غيره أو فساد من ناحية أخرى ، وهذا من ناحية الحكمة الإلهية الذي تقتضي العدل ^(٣)

(٣) الصلاح والأصلح

تعد نظرية الصلاح والأصلح عند المعتزلة من مظاهر العدل الإلهي وقد عرفوه بأنه المنفعة التي تلحق بالعباد من خلقه تعالى ، فالله خلق الخلق لينفعهم

(١) الخياط : " الانتصار " - ص ٦٤ ، ٦٥
(٢) القاضي عبد الجبار : " ترويح الأصول الخمسة " - ص ٥٢٠
(٣) د/ أحمد محمود سبهي : " الفلسفة الأخلاقية " - ص ٧٩

بتعريضهم للثواب وما لم يعلم كونه نفعاً لم يعلم كونه صلاحاً، أما الأصلح فالمراد به الفعل الذي لا شيء أولى أن يطيع المكلف عنده منه ^(١)

فأفعال الله تعالى اليوم لا تخلو من صلاح وأصلح ولطف وأفعال الله عاداً علي سبيل الجزاء أما ثواب أو عوض أو تفضيل، فالصلاح ضد الفساد وكل ما عرى عن الفساد يسمى صلاحاً وهو الفعل المتوجه إلي الخير فأصل الخلق والتكليف صلاح حتى تحلبد أهل النار في النار صلاح لهم وأصلح لأنهم لو أخرجوا منها لعادوا إلي ما نهوا عنه وصاروا إلي شر ^(٢)

فما دام الله عادلاً فهو لن يفعل إلا ما هو أصلح لعباده، ولما كان الله حكيماً عادلاً فإنه خلق كل شيء لصلاح الإنسان وصلاح عالمه ، ولذلك فإن كل أفعال الله تعالى صلاح للإنسان ^(٣)

لقد ظهرت بطريقة الصلاح والأصلح علي يد "النظام" من معتزلة بغداد ودافع عنها الخياط ضد هجمات ابن الروندي يقول الخياط "أن هذا الذي حكاه عن إبراهيم - يقصد النظام - أكثر الأمة توافقاً عليه إلا من ثبت لله القدرة علي الظلم من المعتزلة" ^(٤) فالمعتزلة متفقة علي أن الله خلق الحلق أجمعين لصلاحهم ونفعهم في كل وقت وزمان ^(٥)

لقد كانت نظرية الصلاح والأصلح نتيجة منطقية لمفهوم العدل الإلهي وللحكمة الإلهية في أفعال الله المعللة والتي يقصد منها غاية وهي منفعة العباد ،

(١) لقاضي عبد الجبار : "المغنى في أبواب العدل والتوحيد" ج ١٤ ، ص ١٩ ، ١٣٤

(٢) الشهرستاني : "نهاية الإقدام في علم الكلام" - ص ٤٤ ، ٤٠٦ ، كذلك "الإرشاد" للحويني ، ص ٢٨٧

(٣) د/ عبد الستار الراوي : "فلسفة العقل" - ص ٦٧

(٤) الخياط : "الانتصار" - ص ١٧ ، ١٨

(٥) المرجع السابق : ص ٢٥

والخير الذي يريده الله لا يرتد إلي ذاته ولا يحتاجه لأنه كمال مطلق لا يحتاج إلي هذا الخير أو هذا الصلاح وإنما يحتاجه العباد ويرتد إليهم^(١)

وبناء علي هذا كان أكثر المعتزلة يقولون بالصلاح والأصلح ما عدا " بشر بن المعتز " فإنه رفض هذا القول^(٢) والمعتزلة رغم اختلافهم في الصلاح والأصلح هل يجب علي الله ، أو يكون ذلك تفضلاً منه ، فإن هذا لا يعني أنهم كانوا يقصدوا بنظرية الصلاح والأصلح تقيد للألة لأن أصول فكرهم لا تهدف إلي ذلك ولكن الغائية المنحكمة في تفكيرهم هي فكرة الله المنزه عن كل أفعال النقص، فعدالة الله وحكمته تقتضي فعل الأصلح لكي يتحقق الصلاح العام للبشرية وعلي الإنسان أن يتبع هذه الصورة المثلى للإله ويسعي إلي تحقيق كل خير فيه صلاح^(٣)

يتضح من خلال ذلك أن المعتزلة أرادوا أن يثبتوا أن أفعال الله جميعاً ما هي إلا صلاح للعباد وأن الله يفعل ما فيه خير للعباد . ولعل فكرة الصلاح والأصلح عند المعتزلة كانت من ضمن الأسباب الرئيسية في خروج الأشعري عن مذهبهم وهي قصة الأطفال الثلاثة المشهورة والتي اعترض بها الأشعري علي أستاذه أبي علي الجبائي يقول الإيجي " فترك الأشعري مذهبه - أي مذهب أبو علي الجبائي - إلي المذهب الحق وكان أول من خالف فيه المعتزلة "^(٤) ولعل احتجاج الأشعري علي أستاذه أبي علي الجبائي قد سار تقليدياً لدى جميع الأشاعرة من بعده "^(٥) لمهاجمة المعتزلة .

(١) د/ سميح غنيم : "فلسفة القدر في فكر المعتزلة" - ص ٣٢٣ ، ٣٢٤

(٢) د/ زهدي جار الله : " المعتزلة " - ص ١٠٦

(٣) د/ سميح غنيم : "فلسفة القدر في فكر المعتزلة" - ص ٣٢٥

(٤) الإيجي : "المواقف" - ص ٣٢٩ ، ٣٢٠

(٥) د/ عبد الرحمن بدوي : "مذاهب الإسلاميين" - ص ٧٤٥ ، ج ١ ، بيروت ، ١٩٧١

(٤) "العوض"

لقد كان العوض من مظاهر العدل الإلهي وأكد المعتزلة القول بالعوض لكي يدافعه عن العدل الإلهي وتنزيهه الله عن فعل الظلم لأن أي ألم بدون عوض هو ظلم علي من يقع عليه الألم .

والعوض عند المعتزلة هو كل منفعة مستحقة نظير ما يلحق الإنسان من آلام أو أضرار تلحق به في الدنيا ^(١) والمعتزلة متفقة علي أن الله لا يحسن منه أن يؤلمنا من غير عوض ^(٢) إلا أن "عبد بن سليمان" أحد كبار المعتزلة قال إن الإيلام يحسن من الله تعالى دور العوض ويكون ذلك للاعتبار ^(٣) ويعتبر بذلك قد خالف ما أتفق عليه المعتزلة في العوض وقد رد عليه القاضي عبد الجبار في ذلك وسوف نوضح ذلك بالتفصيل في الفصل الثاني عند ما نعرض لرأي شيخ المعتزلة القاضي عبد الجبار .

فالمعتزلة انطلاقاً من موقعهم لعدالة الله أكدوا وجوب العوض على الله فيما يحدث من ألم وأمراض للإنسان وكذلك ما يحصل من ألم للحيوان نتيجة ذبحه لأن عدالة الإله منزّهة عن فعل الظلم .

فإذا كان الإيلام من الله وجب العوض وإن كان من مكلف آخر فإن العوض يكون منه حيث يأخذ من حسناته إذا كان له حسنات، وأعطي للمجني عليه عوضاً له عما حدث له وإن لم يكن له حسنات وجب على الله إما صرف المؤلم عن إيلامه أو تعويضه من عنده بما يوازي إيلامه ^(٤)

(١) د/ أحمد محمود صبحي : "في علم الكلام" - ص ٣٢٢ ، ج ١ ، مرجع سابق
 (٢) القاضي عبد الجبار : "شرح الأصول الخمسة" - هامش ص ٤٩٣
 (٣) د/ عبد الرحمن بدوي : "مذهب الإسلاميين" - ص ٣٦٥ ، ج ١
 (٤) الأيجي : "المواقف" - ص ٢٣٠

ولم يكتفي المعتزلة بالقول بالعوض على الإنسان بل العوض عندهم يشمل كذلك الحيوان فعندما رأي المعتزلة الأطفال والمجانين والحيوانات يتعذبون في هذه الدنيا قالوا بوجوب العوض على هذه الآلام وذلك يدخلهم الجنة ويصورهم في أحسن الصور^(١) لأن عدالة الله تقتضي ذلك ولأنه لا يظلم أحد .

فلقد أجمع المعتزلة على أنه لا يجوز أن يؤلم الله سبحانه وتعالى الأطفال في الآخرة ولا يجوز أن يعذبهم^(٢) يتساوى في ذلك أطفال المسلمين وأطفال المشركين وما ذلك إلا أن هؤلاء الأطفال لم يكونوا مكلفين فتعذيبهم من غير ذنب ظلم لهم .

وقال أكثر المعتزلة أن الله يؤلم الأطفال في الدنيا عبرة للبالغين ثم يعوضهم بعد ذلك، ولولا هذا العوض لكان إيلاهم إياهم ظلماً^(٣) فأيلامهم عند المعتزلة بدون عوض يعتبر ظلماً - سواء كان إنسان أو حيوان - فعدالة الله تشمل الجميع حتي الحيوان.

والذي دفع المعتزلة إلي القول بالعوض هو دفاعهم عن العدل الإلهي والتنزيه المطلق لله تعالى لأن القول بالعوض سوف يحل إشكالاً كبيراً وهو أن الأمراض والآلام التي نتعرض لها وهي من فعل الله فينا قد تتنافى مع عدله وتنزيهه عن الظلم فكان السبيل الوحيد أمام المعتزلة لتأكيد عدالته هو القول بالعوض ، لذلك فإن المعتزلة لم يعتبروا هذه الآلام أو الأمراض شراً في الحقيقة لأنها تكون للاعتبار وسوف نعوض عن ذلك كله من قبل الله عز وجل وما هذا إلا لأن الله عادل .

(١) "المعتزلة" - ص ١٠١ ، مرجع سبق

(٢) "مقالات الإسلاميين" - ص ٢٩٣ ، ج ١

(٣) ص ٢٩٣ ، ج ١

(١) د/ زهدى جبار الله

(٢) الأشعري

(٣) المرجع السابق

خامساً : "مصدر الشر وتفسيره"

إذا كان المعتزلة قد أكدوا على أن الله عادل وحكيم ومنزه عن فعل الشر وهو قد خلق الخلق لينفعهم وأنه لا يظلم أحداً من عباده وهو يفعل بهم ما هو في غاية الصلاح لهم، فما مصدر الشر إذن إذا كان الله منزه عن فعله ؟ بل وكيف تفسر هذا الشر في العالم ؟

وفي هذا الإطار فرق المعتزلة تفرقه حاسمة بين نوعين من الشر: - شر ميتافيزيقي أو طبيعي، وشر خلقي "فالشر على أمرين شر هو ألم وأذى وعذاب . وشر هو ظلم وجور وكذب وعيب"^(١) والشر الطبيعي لا يمكن أن يكون فساداً أو شراً في الحقيقة من حيث لزومه لخير الإنسان والشر الخلقي أو المعاصي منزه عنه الإله سبحانه "^(٢) وهو من فعل الإنسان ويكون الإنسان مسئولاً عنه.^(٣)

فالمعتزلة كلها إلا "عباد" تقول أن الله يخلق الشر الذي هو مرض والسيئات التي هي عقوبات تسمى شر في المجاز لا على الحقيقة ، و أنكر عباد أن يخلق الله شيئاً نسميه شراً أو سيئة في الحقيقة ^(٤) أما الشر الذي هو ظلم وجور وضلال أي الشر الخلقي فإن الظلم من أفعال الظالمين والحدور من الجائرين والكذب من الكاذبين، والله لم يفعل الجور والكذب والظلم لأنه لا يفعله إلا كاذب حائر ظالم ^(٥)

يقول الخياط "إن الله الممرض المسقم لمن أمرضه وأسقمه وأن أحداً لم يمرض نفسه ولم يسقمها فأما ما أصاب الزرع والنبات من ظلم الناس وجورهم فإن الله من ذلك بريء . وهو من فاعله من ظلمه الناس ^(٦)

(١) الإمام القاسم الرسي
(٢) د/ أحمد محمود صبحي
(٣) د/ علي عبد الفتاح المغربي
(٤) الأشعري
(٥) الإمام أبو القاسم الرسي
(٦) الخياط

طرسائل العدل والتوحيد " ص ١٥٥ ، ج ١ ، تحقيق د/ محمد عمارة
: "الفلسفة الأخلاقية" - ص ٥٥
: "الفرق الكلامية والإسلامية" - ص ٢٣٨
: "مقالات الإسلاميين" - ص ٣١٢ ، ج ١ ، مرجع سابق
: "رسائل العدل والتوحيد" - ص ١٥٥ ، ج ١
: "الاتصار" - ص ٥٦

يتضح من خلال النص السابق للخياط أنه يفرق بين شر طبيعي مثل الأمراض والإسقام ، وبين شر خلقي مثل ما يصيب الزرع والنبات من ظلم الناس ومثل الكذب والجور فالشر الأول هو من فعل الله، والشر الثاني هو من فعل الإنسان .

وبناء على ذلك فإن المعتزلة نسبوا الشر إلي الإنسان وهو الشر الحقيقي وأما الشر الآخر وهو الشر الطبيعي وهو شر في المجاز فقد نسبوه إلي الله وهو علي سبيل التسمية لأنه خير في الحقيقة فالمعتزلة قالت بالحرية الإنسانية ورفضت القول بالجبر وذلك لكي تضيف هذا الشر إلي الإنسان ويكون مسئولاً عنه .

والدافع الذي جعلهم يقررون حرية الإنسان في أعماله وأفعاله هو إثبات الكمال لله حيث أن حرية الإنسان ومسئوليته تتجمان عن مبدأ العدل ^(١)

فإنه عادل لا يضاف إليه الظلم ومن هذا المنطلق رفض المعتزلة القول بالقضاء والقدر لأن إثبات المجبرة القدر لله وأنه خالق أفعال العباد رأوا في ذلك تجويراً له تعالى حيث أن أفعال العباد بها كثير من الظلم والكذب فلو أسندنا هذه الأفعال إلي الله لكانت تلك القبائح من خلقه فأسندوا هذه الأفعال إلي الإنسان لكي ينزهوا الله عن فعل الظلم والشر ^(٢)

أن المعتزلة يفسرون القول بالجبر إلي "معاوية بن أبي سفيان" وذلك لكي يبرر حكمه وظلمه للرعية بأنه من عند الله وبقضاء الله وقدره، فهو يستند بالقضاء والقدر حجة علي ظلمه للناس وينسب هذا الظلم إلي الله عن طريق القدر .

(١) هنري كوريان : " تاريخ الفلسفة الإسلامية " - ص ١٧٢
(٢) د/ زهدي جار الله : " المعتزلة " - ص ٩٧ ،

يقول القاضي عبد الجبار في ذلك " وذكر شيخنا " أبو علي " رحمة الله أن أول من قال بالجبر وأظهره معاوية وأنه أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله ومن خلقه عذراً فيما يأتيه ويوهم أنه مصيب وأن الله جعله إماماً وولاد الأمر وفي ذلك في ملوك بني أمية " (١) فالقول بالقضاء والقدر يرجع إلي مقتضيات السياسة . (٢)

فالحكام استغلوا فكرة القضاء والقدر استغلالاً سياسياً وكانوا يظلمون ويسفكون الدماء بوحى من هذه الفكرة، فوقف المعتزلة لهم بالمرصاد ينكرون فكرة الجبر هذه ويعلنون علي الملأ أن الله عادل (٣) ومنزه عن فعل الشر أو الظلم وأن الإنسان هو الذي يفعل الظلم أو الشر نتيجة حرية اختياره وبالتالي مسئوليته عن الشر .

والحق إن القرآن الكريم يقر حقيقة كبيرة الأهمية من حقائق النفس الإنسانية تلك هي الارتفاع و الانخفاض في قدرة الإنسان علي اختيار أفعاله ، وهو يحرص علي بقاء القدرة علي حرية الاختيار في الفعل بوصفها عاملاً ثابتاً لا يتناقص في حياة النفس (٤)

لقد حرص المعتزلة عي إبراز الحرية الإنسانية في مواجهة أصحاب الأفكار الدين تمسكوا بحكم مصالحهم الاحتمعية والسياسية بعقيدة القضاء والقدر في تفسير الظلم وتبريرها بفكر الجبر مما دفع ببعض رجال الفكر الاعترالي بتكفير من قال بالجبر بناء علي ما أسندوه من ظلم لله تعالى بفكرة الجبر يقول الخياط " بلغ من

(١) القاضي عبد الجبار : "المغنى في أبواب العدل والتوحيد " - ص ٨ ، ٤
 " تجديد التفكير الديني في الإسلام " - ص ١٢٧ ، ترجمة عباس محمود لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ط ٢ ، ١٩٦٨
 " التدرج السياسي للمعتزلة " - ص ٧٦
 " تجديد التفكير الديني في الإسلام " - ص ١٢٥

(٢) القاضي عبد الجبار
 (٣) محمد اقبال

(٤) د/ عبد الرحمن سالم
 (٥) محمد اقبال

استعظام أبي موسى المردار^(١) للجبر أن أكفر المجبر وأكفر الشاك في التاك كل ذلك استعظاماً للجبر وتنزيهاً لله عن الظلم^(٢)

لقد كانت لهم الجرأة بإعلانهم أن قدرة الله وإرادته لا تؤثر على قدرة العبد وإرادته لأنه محال اجتماع مؤثرين علي أثر واحد لو أرادوه معاً^(٣) وبذلك تتحقق الحرية الإنسانية في الفعل ويكون مسئولاً عن أفعاله فالعبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها تستحق علي ما يفعله ثواباً أو عقاباً^(٤) وما هذا إلا لأنهم كانوا يريدون من بحث الحرية الإنسانية تنزيه الله عن فعل الظلم أو الشر .

ولقد قدم المعتزلة العديد من الأدلة العقلية والعقلية في هذا الصدد لكي يثبتوا للإنسان خلق أفعاله وحرية وعلي هذا فالمعتزلة لم يقنصوا الإرادة والحرية الإنسانية فوق أي اعتبار ولم يضعوا الإنسان في أعلى المراتب كما يذهب الدكتور علي سامي النشار^(٥) من منطلق الحرية الإنسانية في حد ذاتها، ولكن المعتزلة قد رفعوا من قدرة الإنسان والاعتراف بحريته ومسئوليته لكي ينسبوا إليه أفعاله وخاصة الشر وينزهوا الله منه .

فالفكر الاعتزالي في المقام الأول كان العدل والتنزيه من أولوياته والأبحاث الأخرى مثل الحرية الإنسانية إنما جاءت نتيجة لذلك بالرغم من أهميتها وتعمقهم في أبحاثها ودراساتها .

(١) أحد رجال الفكر الاعتزالي

: "الانتصار" - ص ٦٧، مرجع سابق

(٢) الحياط

(٣) "بساء الفكر الفلسفي في الإسلام" ص ٤٣٤، ج ١، مرجع سابق

(٤) د/ علي سامي النشار

: ص ٤٣٤

(٥) المرجع السابق

(٦) راجع في ذلك "بساء الفكر الفلسفي في الإسلام" ص ٤٣٤، دكتور علي سامي النشار "عن المعتزلة وضعوا الحرية الإنسانية فوق أي اعتبار"

ولعل هذا هو الذي دفع أستاذنا الدكتور عاطف العراقي إلى القول "إننا نجد بحثهم في هذه المشكلة - مشكلة الحرية- بحثاً مداه الجدل ولم يشاءوا الخروج من هذه الدائرة إلى دائرة أوسع وأشمل إلى دائرة تبحث في مشكلة الحرية في حد ذاتها - أولاً وتحدد العلاقات الدقيقة بين ما نسميه ضرورة إلهية وضرورة إنسانية مثلاً" (١)

فكانت آراء المعتزلة نتيجة لذلك فيها نوع من التردد وعدم القطع برأي حاسم لأنهم في بعض الأحيان كانوا ينسبون بعض الأفعال إلى أسباب غير معلومة وهذا ثمة الفرق الكلامية بشكل عام لأن مذهبهم الجدل لا يرتقي إلى البرهان (٢)

ومهما يكن من أمر فإن المعتزلة يرجع إليهم الفضل في انتعاش الحركة العقلية في الإسلام (٣) وقاموا بدور رئيسي في الحياة العقلية للحضارة الإسلامية وأعطت للفكر الإسلامي مناعة ضد الخرافات والحشو (٤) و خلاصة القول أن المعتزلة هم أفضل الفرق الكلامية .

(١) د/ عاطف العراقي : "تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية" - ص ١٦٦ ، دار المعارف ، ج ٤ ، ١٩٧٩
(٢) المرجع السابق : ص ٥٦
(٣) د/ علي عبد الفتاح المغربي : "الفرق الكلامية والإسلامية" - ص ٢٠٣ ، مرجع سابق
(٤) د/ أحمد محمود صبحي : "في علم الكلام" - ج ٢ ، ص ٣٠٩ ، ٣٦٠ .

ثانياً : موقف الأشاعرة من مشكلة الخير والشر

ينتسب الأشاعرة إلي أبي الحسن الأشعري وكان في بداية حياته ينتمى إلي المعتزلة وتلميذ أبو علي الجبائي أحد قادة الفكر المعتزلي إلا أنه اختلف مع أستاذه كما وضحنا قبل ذلك في نظرية الصلاح والأصلح ، وترك مذهب الاعتزالي .

إن الدارس لموقف الأشاعرة من مشكلة الخير والشر يجب أن يضع في الاعتبار أن النتائج التي توصلوا إليها في هذه المشكلة جاءت نتيجة لما قرره الأشاعرة في الإرادة الإلهية المطلقة ونظرية الكسب .

فإنه عند الأشاعرة له الإرادة المطلقة مريد لكل ما يحدث ولا يوجد شيء في كونه إلا وهو خاضع لسلطان مشيئته ^(١) والله له الإرادة المطلقة الشاملة وكل حادث مراد لله تعالى ، حدوثه ومشيئته لا تتعلق بصنف من الحوادث دون صنف آخر بل هو لوقوع جميع الحوادث خيرها وشرها ^(٢) فالمعصية والطاعة تشملها الإرادة الشاملة والمشيئة العامة وكل شيء داخل تحت إرادة الله المطلقة . ^(٣)

فالأشاعرة وحدوا بين الإرادة والخلق لأن الله خالق كل شيء وإرادته شاملة لكل مخلوق فكل ما وقع في الأرض من كفر وآلام لا بد أن يكون بإرادته الشاملة " يقول الجويني " ومن المستحيل أن يكون البارئ تعالى مالكا ما لا يقدر عليه، وإله ما لا يعد من مقدوراته ولا بد لكل مخلوق من رب ومالك، وإذا كان العبد خالقاً لأفعال نفسه لزم أن يكون ربها وإلهها من حيث استبد بالاعتقاد عليها وهي عظمة

(١) الأشعري : "الإبانة" - ص ٨٢، ٥٥ ، مطبعة المنيرة ، ١٩٢٩

(٢) الجويني . "الإرشاد" - ص ٢٢٧ ، تحقيق د/ محمد يوسف موسى وعلي عبد المعص عبد الحميد مكتبة الحانكي ١٩٥٠

(٣) الفزالي : "الحياة علوم الدين" - ص ٢٢١٥ ، ج ١٢ ، مطبعة الشعب ، بدون تاريخ

في الدين لا ينبوء بها موفق ^(١) إرادة الله فوق أي اعتبار لأنه هو القادر علي كل شيء وهي إرادة شاملة للطاعات والمعاصي وسائر الحوادث ^(٢).

ولقد وحد الأشاعرة بين إرادة الله وعلمه فكما أنه يعلم جميع المعلومات فلا يجوز أن يحدث في الكون ما لا يعلمه الله، كذلك لا يجوز أن يقع شيء من غير إرادته فانه مريد لكل ما هو واقع في العالم خيراً وشرأ فقد قام الدليل علي أنه معنى المريد هو الإرادة كما قام الدليل علي أن معنى العالم هو ذو العلم لأن الإرادة علي خلاف العلم ، تعطيل لحكم الإرادة ^(٣)

فإرادة الله عند الأشاعرة مطلقة ليس لها حدود و لا يسأل عما يفعل فجائز منه أن يعاقب علي الذنب الصغير بالعقاب الكبير، وأن يعذب المؤمنين وأن يثيب الكافرين ^(٤).

فانه مالك ومن حق المالك أن يتصرف في ملكه كيف يشاء، وهذا هو مفهوم العدل فالفاعل الإلهي تابع لإرادته ^(٥) وبالتالي فلا يجب علي الله شيء لأن الله فاعل مختار في فعله ، له أن يفعل علي أي وجه شاء، وله أن لا يفعل إذا شاء ^(٦) فانه غني عن خلقه وأنه لم يخلق الخلق لإجتلاب نفع إلي نفسه، ولا دفع ضرر عن نفسه فجائز أن يخلقهم وجائز أن يفتنيهم ^(٧)

- (١) الجويني : "الارشاد" - ص ١٩٦ ، ١٩٧
 (٢) التمهيد - ص ٢٨١ : ٢٨٣ ، لجنة التأليف و الترجمة و النشر ، ١٩٧٤ م
 (٣) الباقلاسي : "اللمع" - ص ٩٨ ، تحقيق د/ حموده غرابية طبعة الحانكي ١٩٥٥ ، كذلك الشهرستاني "نهاية الإقدام في علم الكلام" - ص ٢٤٣ ، ٢٥٥
 (٤) أحمد محمود صبحي : "في علم الكلام" - ج ٢ ، ص ٦٦
 (٥) "اللمع" - ص ٧٠
 (٦) د/ علي عبد الفتاح المغربي : "الفرق الكلامية والإسلامية" - ص ٣١١
 (٧) البعدادي : "في أصول الدين" - ص ٨٢

وبالتالي فإن الأشعرية ينفون الغرض أو العلة في أفعال الله تعالى حيث لا يجب علي الله شيء وأن أفعاله غير معللة وإرادته فوق أي اعتبار، حتي لو أدعي ذلك إلي فعل الشر ومخالفة وعده ووعيده، فالإنسان في نظرهم مقهور ومغلوب علي أمره داخل تحت المشيئة الإلهية المطلقة لأن المشيئة عندهم عارية من الحكمة والقدرة خالية من الغاية والهدف، فالحكيم هو من كانت أفعاله محكمة متقنة ولكنها ليست معللة بالمنفعة أو المصلحة أو الغرض وإنما تكون حكيمة عندما تقع علي حسب علمه (١)

"نظرية الكسب"

وخلاصة هذه النظرية عند الأشعري أن الإنسان قادر علي الفعل ولكن بإرادة من الله فإذا أراد العبد الفعل وتجرد له ، خلق الله له في هذه اللحظة قدرة علي الفعل ، مكتسبة من العبد مخلوقة من الرب فيكون الفعل خلقاً وإبداعاً وإحداثاً من الله ، وكسباً من العبد لقدرته التي خلقها الله له وقت الفعل . (٢)

فإذا قصد الإنسان إلي فعل ما ، خلق الله في تلك اللحظة شيئين : الأول ذلك الفعل المقصود. والثاني قدرة الإنسان تفتن بذلك الفعل ، فالخالق في الحقيقة هو الله ، وليس لقدرة الإنسان أثر إلا اقترانها بذلك الفعل وهذا الإقتران هو الكسب (٣)

ولقد كانت نظرية الكسب من المسائل الرئيسية في مذهب الأشعري حيث أن أفعال العباد مخلوقة لله وليس للإنسان فيها غير اكتسابها أي أن الفاعل الحقيقي هو الله وما الإنسان إلا مكتسب للفعل الذي أحدثه الله علي يد هذا الإنسان وعبارة

(١) الغزالي "الإصعاد في الاعتقاد" كذلك "نهاية الإقدام في علم الكلام" - ص ٤٠١ ، ٤٠٢ ، لشهر ستيني

(٢) الأشعري : "اللمع" ص ٩٧ ، مرجع سابق

(٣) د/ محمد صالح الزرقان : "فخر الدين الرازي وأراهه الكلامية والفلسفية" - ص ٥٢٤ ، ٥٢٥

أخرى فإن الكسب هو تعليق قدرة العبد وإرادته بالفعل المقدور المحدث من الله علي الحقيقة^(١)

والحقيقة التي لا يمكن أن نغفلها أن نظرية الكسب هذه ما هي إلا نظرية للجبر في ثوب جديد والاختلاف يمكن في الألفاظ المستخدمة لأن قدرة الإنسان في الكسب لا اثر لها والنتيجة النهائية هو أن الخالق هو الله وليس الإنسان ، فالكسب والجبر هما وجهان لعملة واحدة . ولعل هذا الربط بين الجبر والكسب كان من صمن الأسباب التي تعرضت فيه نظرية الكسب إلي النقد في العالم الإسلامي سواء من الأقدمين أو المحدثين مما دفع الأشاعرة المتأخرين لتطويرها .

يقول القاضي عبد الجبار "فإن قالوا - أي الأشاعرة - العبد يكتسب القيام والله يخلقه فيه عند ذلك من كل وجه، قيل لئن جاز ذلك ليجوز أن يكتسب طوله ولونه فإن قال وقع القيام باختياره ، قيل له اختياره أيضاً الله يكتسب طوله ولونه، فإن قال وقع القيام باختياره ، قيل له اختياره أيضاً الله خلقه من كل وجه كأنه منه الاختيار والقيام جميعاً فإن لم يكن له فعل فكيف يصبح أن يكتسب ثم يقال لهم إن كان هناك كسب فليس الله تعالى أوحاه فيه بقدرة لا يمكن العبد أن ينفك عنها"^(٢)

فالكسب لا يؤدي إلا إلي الجبر لأن وجه الكسب لو ثبت مفعولاً وراجعاً إلي الفاعل دون المحل علي ما يقولونه لم يصح تعليق الدم والمدح والنهي به^(٣) لأن العلم بوجوب استمرار هذا الفصل مطابقاً لدواعينا في النفس والإثبات حاصل علي حد بفصل بينه وبين ما يقع من قبل غيرنا، فلو كان الله تعالى هو الذي يحدث في سائر الفاعلين من القصد والدواعي ويحدث الأفعال مطابقة لهما لما ثبت هذا الفصل

(١) د/ عبد الرحمن بدوي : " مذاهب الإسلاميين " - ص ٥٥٥ ، ج ١
(٢) القاضي عبد الجبار : " المختصر في أصول الدين " - ص ٢٠٩
(٣) المغني في أبواب العدل والتوحيد " - ج ٨ ، ص ٩٤

، فعرفنا أن هذا الفصل إنما ثبت لأن أحد الفعلين وقع ، والمؤثر فيه أحوالنا وليس كذلك الآخر ^(١) ولذلك لا يصح المقدور الواحد مقدوراً لقادرين أن يحصل عنه الوجود فعلاً لإحدهما دون الآخر لأنه لا يخلو القول فيه لو لم يكن فعلاً لهما جميعاً ^(٢)

فالقاضي عبد الجبار ينقد الكسب هنا لأنه يؤدي إلي الجبر ولأننا لا نستطيع تعليق الذم والمدح علي الإنسان ولا نستطيع أن نعلم ما نفعله وما لا نفعله ، فيمتنع الفصل ، كذلك لا يصح أن يكون الفعل من مقدورين .

فالأشاعرة في النهاية يوافقون جهماً في أن هذا التصرف يحدثه الله بجميع أوصافه وهذا من الجبرية والجهمية، يعد تعنتاً وتعصباً في نفي الفاعلية والتأثير الإنساني فإذا كان مذهب الأشعرى يتراجع عن مذهب الجبر المحض فإن نتائجه تؤدي إلي ذلك الجبر ^(٣) لأن العبد في رأيهم لا توجد له قدرة مستقلة في الفعل ^(٤)

فهذا الكسب ليس له معنى في حد ذاته ولا يمكن أن يؤدي بنا إلي تحديد دقيق للفعل الإلهي والفعل الإنساني وهي فكرة مضللة ومتناقضة ، والقائلون بها لم يصلوا إلي الحرة والوضوح وأنها لا تخرج في كثير من أبعادها عن حيز الجبر لأنه لا فرق بينهم وبين أهل الجبر، فإنهم أميل إلي أهل الجبر لا محالة لأن آرائهم تدل علي ذلك والسبب في ذلك أن الأشاعرة كانوا لا يريدون أن ينسب إلي الإنسان أي عمل بل الكل ينسب إلي الله فهو تعالى يفعل ما يشاء، وذلك طبقاً لفكرتهم عن العلة والمعلول وإنكارهم للترابط الضروري بينهما ^(٥)

(١) القاضي عبد الجبار : " المحيط بالتكليف " - ص ٢٤١

(٢) القاضي عبد الجبار : المرجع السابق

(٣) د/ أحمد محمود صبحي . ط في علم الكلام " - ص ٦٢ ، ٦٣

(٤) د/ عاطف العراقي : " تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية " - ص ١٧٩

(٥) المرجع السابق ص ١٨٥ ، ١٨٦

ولعلنا وبعد أن بيننا أن الأشاعرة قد ركزوا على قدرة الله المطلقة وأنه يفعل ما يشاء لأنه القادر وحده وهو حر التصرف في ملكه وأن كل الأفعال تنسب إليه ولا شيء ينسب إلي الإنسان . فانه وحده هو الفاعل الحقيقي فقد نتج عن هذا الموقف أن الأشاعرة قد ذهبوا إلي أن جميع الممكنات مستتدة إلي الله سبحانه ابتداءً ولا واسطة وأنه تعالى قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء منها وانطلاقاً من هذا قالوا أنه لا علاقة بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة (١)

ولعل هذا هو الذي دفع جولد تسيهر إلي القول : " إن فكرة جريان العادة بقوانين الطبيعة هو إلغاء لفكرة السببية في كل صورها (٢) لأنهم ألغوا العلاقات الضرورية بين الأشياء كالإحراق عقب مماسسة النار والرّي بعد شرب الماء فليس للمماسسة والشرب مدخل في وجود الإحراق والرّي، بل الكل واقع بقدرته واختياره فله أن يوجد المماسسة بدون الإحراق وأن يوجد الإحراق بدون المماسسة وكذلك الحال في سائر الأفعال (٣). فلا دعوى الضرورة صحيحة ولا الدليل المطرد (٤) فالطبيعة مسحرة لله تعالى لا تعمل بنفسها بل هي مستعمله من جهة فاعلها، والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره لا فعل لشيء منها بذاته عن ذاته (٥)

فالغزالي هنا وهو واحد رواد الفكر الأشعري يلغي قوانين الطبيعة ويلغي العلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات بقوله " فإن اقترانها لما سبق من تقرير الله سبحانه بخلفها علي التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفوت بل في

(١) د. عطف العراقي : " تجديد في المذهب الفلسفية والكلامية " ص ٧٤
(٢) جولد تسيهر : " العقيدة والشريعة في الإسلام " - ص ، ترجمة د / محمد يوسف موسى وخرون ، دار الكتب العربي ، ١٩٤٦
(٣) د. عطف العراقي : ط تجديد في المذهب الفلسفية والكلامية " - ص ٧٤
(٤) الشهرستاني : " نهاية الاقدام في علم الكلام " - ص ٨٠
(٥) أبو حامد الغزالي : " المنقذ من الضلال " - ص ١٠٤ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٥

المفذور خلق الشيع دون الأكل وخلق الموت دون جز الرقبة وإدامة الحياة مع حز الرقبة^(١)

هكذا يوضح الغزالي عدم الربط بين السبب والمسبب كعلاقة ضرورية وهو كشأن الأشاعرة جميعاً عندما يرفضون الضرورة أو العلية وبهذا يرفضون أن تكون للطبيعة قوانين حتمية وأنه ليست للأشياء خصائص ثابتة محددة^(٢)

إن إنكار الأشاعرة للعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات قد انعكس علي مشكلة الخير والشر في ظل إلغاء مبدأ السببية فلا شيء له صفة ذاتية يمكن أن نحكم عليه ، والعقل ليس قادر علي التمييز بين الخير والشر .

"طبيعة الحسن والقبيح"

انطلاقاً من الأصول العامة للفكر الأشعري وخاصة لمبدأ العلية أو السببية فإنهم بناءً علي ذلك انكروا أن يكون للحسن والقبيح صفة ذاتية لكل منهما " واصل القول في ذلك أن الشيء لا يحسن لنفسه وحنسه وصفة لازمه له ، وكذلك القول فيما يقبح ، وقد يحسن في الشرع ما يقبح مثله المساوي له في جملة أحكام صفات النفس^(٣) فلا يدخل الحسن والقبيح إذاً في صفاتهما الذاتية التي تحققت حقيقتها ، فلم يدخل كون الكذب قبيحاً في حد الكذب ولا لزمه في الوهم ولا لزمه في الوجود فلا يجوز أن يعد من الصفات الذاتية التي تلزم النفس وجوداً وعدماً^(٤) كذلك القول في الصدق .

فالأشاعرة لا يعترفون بالصفات الذاتية للأشياء لأن الأشياء عندهم ليست علي صفة ذاتية كامنة فيها فليس الفعل في ذاته هو الذي يتصف بالقبيح والحسن^(٥)

١- تهافت الفلاسفة - ص ٢٢٥ ، دار المعارف ، ط ٢ ، ١٩٥٥

٢- "تحديد في المذاهب الفلسفية والكلامية" - ص ٧٥ ، ٧٧

٣- "الارشاد" - ص ٢٥٨

٤- "تهافت الاقدام في علم الكلام" - ص ٣٧٢

٥- "مذاهب الإسلاميين" - ص ٧٤١ ، ج ١

(١) أبو حامد الغزالي

(٢) د/ عطيف العراقي

(٣) الجويني

(٤) الشهرستاني

(٥) د/ عبد الرحمن بدوي

بل أن الحسن والقبح أمران إضافيان يختلفان باختلاف الأشخاص بل إنهما يختلفان باختلاف الشخص الواحد باختلاف أحواله، فالصدق ليس حقيقة ذاتية ولا الكذب له حقيقة ذاتية لأن اختلاف أبطار الناس إلي الشيء الواحد يدل علي أن الأشياء لا تتطوي علي حسن وقبح ذاتيين^(١).

فإذا ورد الشرع بحسن أو قبح لم يقتضي قوله صفة للفعل وليس الفعل علي صفة يخبر الشرع عنه بحسن وقبح، وإذا حكم به ألبسه صفة فيوصف بها حقيقة فكما أن العلم لا يكتسبه المعلوم صفة ولا يكتسب عنه صفة، كذلك القول الشرعي والأمر الحكمي لا يكسبه صفة ولا يكتسب عنه صفة وليس لمتعلق من القول صفة ، كما ليس لمتعلق العلم من العلم صفة .^(٢)

فالأشاعرة ينفون الصفات الذاتية للأفعال فالحسن ليس حسن في ذاته ولكن حسن للأمر به من قبل الشرع ، كذلك القبح ، وعلي هذا الأساس فلم يكن للأشياء معنى ثابت عندهم يمكن أن نعرف عليه من خلال طبيعته .

ولعل هذا قد دفع ببعض متأخريهم التنازل بعض الشيء عن هذه الفكرة ينضح ذلك من قول الأيجي أحد متأخري الأشاعرة المولد ٦٨٠ هـ إلي القول "الحسن والقبح " يقال لمعان ثلاثة : الأول صفة الكمال والنقص يقال أن العلم حسن والجهل قبيح ولانزاع في أن مدركه العقل . والثاني ملائمة الغرض ومنافرتة وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة وذلك أيضاً عقلي بالاعتبار فإن قتل زيد مصلحة لاعدائه ومفسدة لأوليائه . والثالث تعلق المدح والثواب والذم والعقاب وهذا هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وعند المعتزلة عقلي "^(٣)

(١) د/ محمد صالح لوزقان . " فخر الدين الرازي وأراءه الكلامية والفلسفية " - دار الفكر ١٩٦٣

: " نهضة الأقدام في علم الكلام " - ص ٢٧١

: " المواقف " ص ٣٢٣ ، ٣٢٤

(٢) الشهرستاني

(٣) الأيجي

هكذا نجد الايجي يتنازل عن موقف أسلافه من الأشاعرة وخاصة في المعنى الأول والثاني ويعلن أنهما يدركان بالعقل ومعنى ذلك أن لهما صفات ذاتية وهذا التنازل عند الايجي نجده أيضاً عند افخر الرازي عندما يقوم بتحليل مشكلة الحسن والقبح إلى ثلاثة قضايا يوافق المعتزلة في اثنتين والأشاعرة في الثالثة :

الأولى : أن الفعل الحسن حسن لذاته ، والقبيح قبيح لذاته ، إذا الحسن والقبح صفات الكمال والنقص .

الثانية : ملائمة الطبع ومنافرتة لا تحول دون أن يحكم العقل علي الفعل الحسن بأنه حسن في ذاته .

الثالثة : أنه لا مجال للعقل في الحكم علي افعال الله تعالى بالتحسين والتقبيح^(١)

هكذا نجد أن عدم وجوب صفة للشيء للحكم عليه عند الأشاعرة فكرة غير مقبولة من وجهة نظرنا ولعلنا قد أدركنا أن الأشاعرة أنفسهم وخاصة المتأخرين قد تنازلوا عن بعضها وضربنا مثالين علي ذلك بالايجي والفخر الرازي .

" الحسن والقبح الشرعيين "

عرفنا أن الأشاعرة وخاصة المتقدمين منهم قد أنكروا الصفات الذاتية للأفعال وقلنا أن هذا الرأي غير مقبول مما دفع بالأشاعرة المتأخرين إلي التحول عن هذا الموقف واتخاذ موقف أكثر قبولاً.

(١) د/ احمد محمود صبحي : " في علم الكلام " - ص ٢٤٤

وعندما أنكر الأشاعرة صفات ذاتية للأشياء فإنهم أنكروا بناءً علي ذلك أن يكون للعقل دوراً في معرفة الأشياء الحسنة والقبيحة فالعقل لا يدل علي حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف وإنما يتلقى التحسين والتفبيح من موارد الشرع وموجب السمع^(١) وهذا هو مذهب أهل الحق كما يقول الشهرستاني فقد يحسن الشيء شرعاً ويقبح مثله المساوي له في جميع الصفات النفسية فمعنى الحسن ما أورده الشرع بالثناء علي فاعله ومعنى القبيح ما أورده الشرع بزم فاعله^(٢)

فالتحسين والتفبيح ليسا عقليين بل كلاهما من الله، والله وحده مصدر التقويم ولو شاء أن يجعل ما هو حرام حلالاً وما هو حلال حراماً لفعل لأنه لا سلطان لغير سلطانه ولا مصدر للتشريع غيره فالخير والشر كلاهما من تقدير الله عند الأشعري^(٣).

ولاشيء عن طريق العقل لأن العقل لا يميز بين الخير والشر ولكن الذي يميز بينهما هو أوامر الشرع ونواهيه فالذي يأمر به الشرع فهو حسن والذي ينهى عنه الشرع فهو قبيح^(٤) ولا مدخل في ذلك للعقل لأنه تابع لحكم الشرع وليس له القدرة للحكم علي الأشياء فالمقاييس عند الأشاعرة هو الشرع وبناء علي ذلك فقد أفي الأشاعرة دور العقل في معرفة الأشياء فهي خير أم شر.

"الارشاد" - ص ٢٥٨

"نهية الإقدام في علم الكلام" - ٣٧١

"مذهب الإسلاميين" - ص ٥٦٤، ج ١

"تاريخ الأخلاق" - ص ١٦٣، دار الكتاب العربي، ط ٢، ١٤٥٣

(١) الجويني :

(٢) الشهرستاني :

(٣) د/ عبد الرحمن بدوي :

(٤) د/ محمد يوسف موسى :

مصدر الخير والشر

إذا أردنا التعرف علي مصدر الخير والشر عند الأشاعرة فإننا نجد أن الأشاعرة بناء علي تأكيدهم إرادة الله المطلقة وأنه فعال لما يريد له القدرة المطلقة في التصرف في ملكه كيفما يشاء، وفي تأكيدهم علي أن أفعال العباد ليست من خلقهم بل الخالق الحقيقي لها هو الله كما أتضح ذلك من نظرية الكسب وفي إنكارهم للعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، وفي إنكارهم للصفات الذاتية للأشياء وعدم قدرة العقل في إصدار أحكام علي الخير والشر، تبين لنا أن الأشاعرة ينسبون كل شيء إلي الله لأنه لو لم تكن القبائح مراده لله لزم أن يكون أكثر ما في كونه تعالى حادثاً يدون إرادته وهذا علامة الضعف والعجز^(١).

فالأشاعرة عندما أرادوا تأكيد المشيئة الإلهية والقدرة المطلقة له نسبوا الظلم والقبيح لله لكي لا يحدوا من قدرته فيما يعتقدون، ولأنه الفاعل الحقيقي للأشياء خيرها وشرها ، لأنه لو كان الشر غير مراد لله لكان ذلك تعجزاً لإرادة الله^(٢) فنفي قدرة الإنسان علي الفعل ونفي العلاقة الضرورية بين الأشياء جعل الأشاعرة ينسبون كل شيء إلي الله القادر علي كل شيء .

يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي "وهنا - أي في نظرية الكسب - يواجه الأشعري بمشكلة الشر ، وهل يقال أنه من الله ، وهو يجيب بصراحة فيقول "إني أقول أن الشر من الله تعالى بأن خلقه شراً لغيره لا له " فهل معنى هذا أن الشر هو في نظر من يراه شراً وليس كذلك في نظر الله ؟ وهذا غير ممكن لأن الله قد وضع معايير للخير والشر وعلي ذلك فلا حرج لما احتال به الأشعري لمواجهة هذا الاعتراض^(٣)

"الإبادة في أصول الديانة" - ص ٤٦ - ٤٧

"اللمع" - ص ٩٧

"مذاهب الإسلاميين" - ص ٥٧٥ ، ج ١

(١) الأشعري :

(٢) الجويني :

(٣) د/ عبد الرحمن بدوي :

لقد اندفع الفكر الأشعري من منطلق إرادة الله المطلقة، إلي أن نسبوا الشر والظلم إلي الله واعتبروا ذلك عدلاً فإذا كان الله قد أراد الشر والشرك وشاء وجودهما، فإنه لا يقبح منه شيء البتة ومشينة الله المطلقة ولا يسأل عما يفعل فجائز منه أن يعاقب علي الذنب الصغير بالعقاب الكبير، وأن يعذب المؤمنين وأن يؤلم الأطفال في الآخرة ورغم ذلك فإن هذه الأفعال توصف بأنها ظلم إذا وقعت ^(١)

فخلقه الكفر والظلم والشرور والآلام وتعذيب الأطفال في الآخرة وخلقهم للمعاصي و غضبه وسخطه وإدخال الكافرين الجنة والمؤمنين النار كل ذلك جائز منه فهو عدل وحكمه ولا يسأل عما يفعل لأنه مالك يتصرف في ملكه كيف يشاء. ^(٢)

وبهذا فإن الأشاعرة قد أطلقوا الإرادة الإلهية فوق كل اعتبار ، ولذلك لم يوجبوا على الله شيئاً من فعل الصلاح والأصلح أو التكليف أو الصدق في الوعد والوعد أو أن تكون أفعال الله معللة بمنفعة العباد .

ف نجد الباقلاني أحد مفكري الأشاعرة واتساقاً مع مذهبه في إطلاق إرادة الله ومشينته ، يجوز أن يؤلم الله تعالى الأطفال من غير عوص ^(٣) يجوز من الله أن يكلف عباده مالا يطيقون وأن يخلق فيهم ما يعذبهم عليه ^(٤) لأن ذلك جائز عقلاً ^(٥).

(١) د/ أحمد محمود صبحي : " في علم الكلام " - ص ٦٦ ، ج ٢
 " الفصل في الملل والنحل " - ص ٧١ ، ج ٣ . كذلك الشاذلي " ضرر - من
 (٢) د/ عبد الرحمن بدوي : " مذاهب الإسلاميين " - ص ٦١٩ ، ج ١
 (٣) الباقلاني : " التمهيد " - ص ٢٤٢
 (٤) الباقلاني : " الارشاد " - ص ٢٢٦
 (٥) د/ أحمد محمود صبحي : " في علم الكلام " - ص ٦٦ ، ج ٢

بل أن الأشاعرة اختلفوا في أطفال المشركين فمنهم من قال إنهم في النار إغاطة لأبائهم ، ومنهم من قال إنهم خدم أهل الجنة ، ومنهم من قال إنهم يؤمرون بدخول النار فمن دخلها بناء على الأمر دخل الجنة كخدم ، ومن عصي الأمر ولم يدخلها يدخل النار بسبب هذه المعصية.^(١)

وهذا عدل عند الأشاعرة لأن مفهوم العدل - كما سبق - أن وضعنا - هو التصرف في ملكه كيف يشاء وكان هذا نتيجة لموقفهم من الإرادة المطلقة لله لأن الله هو المالك القاهر الذي ليس بمملوك ولهذا فلم يقبح منه شيء.^(٢)

فالأشاعرة قد بنوا آراءهم في مشكلة الخير والشر على أساس إطلاق المشيئة الإلهية وكان من نتيجة ذلك أن الخير والشر جميعاً من عند الله وهو يفعل كل شيء ، الخير والشر لأن الله مريداً وإرادته شاملة وبهذا فإن مذهبهم يوحى بأن الله يفعل بالرعية كيف يشاء لأنه المالك الوحيد وتتأسوا أن الله عادل لا يظلم مثقال ذرة ولا يحاسب شخص بسبب خطأ شخص آخر " لا تزرؤا وازرة وزر أخرى " ^(٣) وأنه لا يكلف إنسان فوق طاقته.

ومادام هذا هو الله عند الأشاعرة فكيف يشعر الإنسان بالأمان في ظل هذا الاعتقاد، وكيف يثق فيمن يخلف وعده ووعيده، وكيف يثق الإنسان في الرسالات والشرائع ، لذلك سوف نجد كل من الفاضلي عبد الجبار وابن رشد في الفصولين القادمين تعرضوا لآرائهم بالنقد وسنوضح ذلك بالتفصيل في الفصل الثاني والثالث إن شاء الله تعالى .

" اصول الدين " - ص ٢٠٧ وما بعدها .

"اللمع" - ص ٧١

آية ١٥

(١) للبغدادي :

(٢) الجويني :

(٣) سورة الإسراء :

الفصل الثاني

"مشكلة الخير والشر عند

القاضي عبد الجبار"

أولاً : طبيعة الحسن والقبح عند القاضي عبد الجبار

قلنا فيما سبق أن المعتزلة قد عبرت عن الخير والشر بالحسن والقبح وأكدت أن الحسن والقبح لهما صفات ذاتية في الشيء نفسه، فالحسن حسن لذاته والقبح قبيح لذاته وبهذا أعلنوا أن للأشياء صفات ذاتية نابعة من الفعل نفسه علي عكس الاتجاه الأشعري الذي كان يعلن أنه ليس هناك صفة ذاتية للفعل تعبر عنه بالحسن والقبح .

ولكن ما موقف القاضي عبد الجبار من هذا كله هل الفعل عنده صفة ذاتية ثابتة فيه تعبر عنه بالحسن والقبح أم أن الفعل ليس له صفة ذاتية ولكن هو متغير تبعاً للأحوال وبمعنى آخر هل هو اتبع المعتزلة الأوائل أم كان له رأيه ؟

إذا تتبعنا مؤلفات القاضي عبد الجبار في هذا الصدد نجده يعلن مرة أن الأفعال لها صفة ذاتية ، ومرة أخرى يعلن أن ليس لها صفة ذاتية ولكن للوجوه التي بها ، فمرة يكون قبيحاً ، ومرة يكون حسن تبعاً للوجه الذي فيه يقول القاضي عبد الجبار معبراً عن الاتجاه الأول - وهو أن للأشياء والأفعال صفات ذاتية فيها تخصها - " ولكن الشيء قد يقبح لصفة تخصه " (١)

فالشئ ثابت لا يتغير حاله بالخبر عنه بل يجب أن يتعلق الخبر به علي ما هو عليه (٢). لأن الواحد منا لو استوثق عنده حال الصدق والكذب وأصبحوا من حيث المنفعة واحدة، فإنه يختار الصدق ولا يختار الكذب ويفعل الصدق لحسنه

(١) القاضي عبد الجبار : ط المغنى في ابواب العدل والتوحيد - ج ١٢ ، النصر والمعارف ، ص ١٠٦ ، كذلك التعديل والتجوير ، ج ٦ ، ص ٥٢

(٢) لمراجع السابق ص ١٢٦ ج ٦ ، نفسه ١٢٦

الذي اختص به لا لما فيه من النفع ودفع الضرر^(١) لأن القبيح العقلي نحو الظلم والكذب لا بد من أن يفارق غيره لأمر يختص به^(٢).

فالقبيح لا يجوز أن يصير حسناً في حال النقاء وكذلك الحسن لا يصير قبحاً^(٣) فلا يمكن الانقلاب ولكنهما ثابتان ولا يمكن أن يقال أن الملحده لا يعرفون قبح الظلم لأنه جاري مجرى التفرقة بين السواد البياض، وأن يكون النفس في إحداهما كسكون النفس في الآخر^(٤) وهذا يدل على أن الظلم له صفة ثابتة فيه، فالكذب يقبح لأنه كذب، والظلم لأنه ظلم وكفر النعمة، لأنه كفر النعمة وتكليف ما لا يطاق لأنه تكليف ما لا يطاق، وإرادة القبيح والجهل والأمر بالقبيح والعيب لكونهما بهذه الصفات^(٥) ألا ترى أن شكر المنعم والإنصاف والتفرقة بين المحسن والمسيء تجب لأمر تخصها^(٦).

فالقول بأن الفعل يقبح أو يحسن أو السمع لا يصح إلا أن يراد أنهما يدلان على ذلك من حال الحسن والقبح^(٧) فالحال والصفة الموجبة للحسن وكذلك الموجبة للقبيح، هي الأساس التي يكون عليها الفعل فالقبيح قبيح حتى لو كان تصرف الله في ملكه فيجب لو فعل الله تعالى الظلم أو تعذيب الأطفال أن يكون ذلك قبيحاً ظلماً^(٨) لأنه هو كذلك والأمر يرجع إليه.

: "المعنى في أبواب العدل والتوحيد" - ج ١٢، ص ٢١٤، ٢١٥، ٢١٨.

تحقيق الدكتور / أحمد فؤاد الأهواني - ج ١.

: "المعنى في أبواب العدل والتوحيد" - ج ٦، ص ٦٩.

"شرح الأصول الخمسة" - ص ٣١١.

: "المعنى في أبواب العدل والتوحيد" - ج ٦، ص ٦١، ٦٢.

: ص ٥٨.

: ص ٦٥.

: "المختصر في أصول الدين" - ص ٢٠٢، صم رسائل العدل والتوحيد، تحقيق

الدكتور محمد عمارة

(١) القاضي عبد الحنا

(٢) التعديل والتجوير

(٣) القاضي عبد الجبار

(٤) القاضي عبد الجبار

(٥) القاضي عبد الجبار

(٦) المرجع السابق

(٧) المرجع السابق

(٨) القاضي عبد الحنا

فالقاضي عبد الجبار يؤكد أن للأشياء صفات ذاتية لا يمكن أن تنفك عنها مثل الظلم وتكاليف ما لا يطاق فإنها في حد ذاتها ظلم ولا يختلف عليها أحد فالحسن إنما يحسن للصفة الذاتية التي به وكذلك القبح وبهذا لا يجوز أن يعتقد أحد في الظلم مع علمه بكونه ظلماً إنه حسن^(١) "لأن كل عاقل يستحسن بكمال عقله إرشاد الضال وأن يقول للأعمى وقد أشرف علي بئر يكاد يتردى فيه يمنه أو يسره لا ذلك إلا لحسنه وكونه إحساناً فقط"^(٢) فطبيعة الشيء تكمن في ذاته وكل عاقل يستطيع التعرف عليه بناء علي ما في الشيء من صفته الذاتية بل هو ينتقد السوفسطائية الذين لا يثبتون لشيء من الأشياء حقيقة^(٣)

أما إذا انتقلنا إلى الرأي الثاني والذي يقول به القاضي عبد الجبار في طبيعة الحسن والقبح فنجد أنه يقرر في مواضع كثيرة من مؤلفاته أن القبح إنما يقبح لوقوعه علي وجه .

يقول القاضي عبد الجبار " أن القبح إنما يقبح لوقوعه علي وجه فمتمى وقع علي ذلك الوجه وجب قبحه سواء من الله تعالى، أو من الواحد منا، وهذه مسألة كبيرة اختلف الناس فيها "^(٤) فالفعل الواحد يجوز أن يقع قبيحاً مرة بأن يقع على وجه مسبباً ، وأخرى بأن يقع علي خلاف ذلك الوجه فدخل الدار مع أنه شيء واحد لا يمنع أن يقبح مرة بأن يكون لاعتن إذن ، يحسن أخرى بأن يكون عن إذن وكذلك السجدة الواحدة فإنها تحسن عندما تكون لله ، تقبح عندما تكون مسجدة للشيطان^(٥)

١ : "المعنى في أبواب العدل والتوحيد" - ج ١٢ ، النظر والمعارف ، ص ٥٠ .
 ٢ : "شرح الأصول الخمسة" - ص ٣٠٨ .
 ٣ : "المعنى في أبواب العدل والتوحيد" - النظر والمعارف - ص ٥١ ، ٥٢ ، ١٢ .
 ٤ : "شرح الأصول الخمسة" - ص ٣٠٩ .
 ٥ : "شرح الأصول الخمسة" - ص ٣١٠ .

(١) القاضي عبد الجبار
 (٢) القاضي عبد الجبار
 (٣) القاضي عبد الجبار
 (٤) القاضي عبد الجبار
 (٥) القاضي عبد الجبار

كان ذلك رداً علي أبو القاسم البلخي أحد المعتزلة الذي كان يقول أن القبيح يقع بصفته وعينه بالكلام قد يقبح لأنه عبث ولأنه أمر يقبح ولأنه بهي عن حسن ولأنه كذب والنظر يقبح لكونه عبثاً ومفسدة وإن كان ما يؤدي إلي كشف حال المنطق فيه لا يقبح البتة^(١)

كذلك القول في الحسن فلدي قاله الشيخان-أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم- إنه يحسن لوجه ويكون ذلك الوجه عندهم هو كونه نفعاً مفعولاً بالنفس، أو نفعاً بالغير، أو دفع ضرر عن الغير أو كونه مستحقاً، أما إذا اجتمع وجه الحسن ووجه القبيح كان الحكم لوجه القبيح والغلبة له أما عند الشيخ أبو عبد الله إنه لا لأجله يحسن وإنما يرجع به إلي ما حصل فيه غرض وزالت عنه وجوه القبيح وإليه كان يميل قاضي القضاء مع أنه يمكن أن يكون له وجه ويكون مشروطاً بزوال وجود القبح عنه^(٢) فأكثر كلام الشيخين في كتبهما يدل علي أن الحسن يحسن لوجوده يحصل عليهما كما أن القبيح يقبح كذلك.^(٣)

والذي يدل علي ذلك أنه من علم أن الخير صدق وعلم انتفاء وجود القبح عنه علم حسنه، كما إذا علم كون الظلم ظلماً علم قبحه ، فيجب القضاء بأن الموجب لحسنه هو هذا دون غيره^(٤)

يقول القاضي عبد الجبار "أعلم أن القبيح ليس يقبح إلا لوقوعه علي وجه ، لأن ما عدا ذلك من الصفات والإحكام الراجعة إليه وإلي فاعله وإلي وجود معنى أو عدمه لا يتأتى هنا فليس إلا أنه يقبح علي وجه ، ولأجل ذلك إذا عرفناه واقعاً علي هذه الوجه عرفناه قبيحاً وإن لم نعلم أمراً سواه وإن لم عرفه واقعاً علي هذا الوج

(١) المغنى في أبواب العدل والتوحيد - ج ٦ ، ص ٦١ ، ٦٢

(٢) المحيط بالنكاي - ص ٣٣٩

(٣) المغنى في أبواب العدل والتوحيد - ج ٦ - ص ٧٠

(٤) ص ٧٣

(١) القاضي عبد الجبار

(٢) القاضي عبد الجبار

(٣) القاضي عبد الجبار

(٤) المرجع السابق

لم تعرف قبحه فإذا عرفنا أنه يحسن تارة ويقبح تارة أخرى فلا بد من أمر لأجله يحسن^(١)

كل هذه النصوص تؤكد أن القاضي عبد الجبار يذهب إلى أن الأشياء غير مطلقة وهذا ما عبر عنه بالوجوه فالشيء يمكن أن يكون حسناً، ويمكن أن يكون قبيحاً تبعاً للحالة أو الوجه الذي يكون عليه، مثل دخول الدار فهو حسن مع الاستئذان ولقد أعطانا القاضي عبد الجبار أمثلة كثيرة علي ذلك.

ولكن ما العمل ونحن بصدد رأيين للقاضي عبد الجبار في طبيعة الحسن والقبح ، مرة يقول أن لهما صفات ذاتية ، وأخرى يقول أن ليس للفعل صفة ذاتية ولكن تبعاً للوجه الذي يكون عليه أي إنهما نسبيان؟

ولعل نتيجة لذلك قد تجاهل الباحثين موقف القاضي من إثبات صفات للحسن والقبح رغم كثرة هذه النصوص والتي ذكرناها فيما سبق وأكد أن القاضي قال بالوجوه مستشهداً بالنصوص الكثيرة في هذا المجال ولم يتعرض للنصوص الأخرى، ويفسر هذا الموقف بأنه اقتراب من فكر الأشاعرة بقوله " فلقد اقترب بعض المعتزلة من الأشاعرة بأن تركوا القول أن الحسن والقبح ذاتيان في الأشياء وذهبوا إلى أن هذين الأمرين يعودان إلى الوجه الذي يقع عليه الفعل لا إلى ذاته أو صفة قائمة فيه"^(٢)

وقد استشهد بقول القاضي عبد الجبار " أعلم أن القبح ليس يقبح إلا لوقوعه علي وجهه"^(٣) إلى آخر النص ، وهذا لا يمكن أن ينطبق علي القاضي عبد الجبار كما سنوضح بعد ذلك .

" المحيط بالتكليف " - ص ٢٣٦
"مخر الرارى ولولوه الكلامية والفلسفية" - ص ٥١٦ ، دار الفكر ، ١٩٦٣
: " المحيط بالتكليف " - ص ٢٣٦

(١) القاضي عبد الجبار
(٢) د/ محمد صالح الزرقان
(٣) القاضي عبد الجبار

ذهب باحث آخر إلى اتهام القاضي عبد الجبار بالإزدواجية حيث يقول في ذلك " إن حرص القاضي علي الأمانة للواقع يوقعه في الإزدواجية ضمن مذهبه الحلقى نفسه فهو من ناحية يثبت معرفة الحسن ووجوبه والقبح ووجوب الامتناع عنه بمحدد العقول علي وجه الإجمال؛ فيبدو موقفه من حيث صوريته كالأمر الكائني، ثم يبرز من ناحية ثانية سبباً تجريبياً لقبح الظلم".^(١)

ولعل هذه الآراء لم تأخذ في الاعتبار موقف القاضي عبد الجبار من ضيعة الخير والشر فإنه لم يقول بذاتية الأشياء الحسن والقبح بصفة مطلقة، ولم يقول بالوجوه بشكل عام .

فالقاضي عبد الجبار قسم الفبيح والحسن كل منهما علي ضربين يقول في ذلك "وجملة ما نقوله في أن القبيح علي ضربين : أحدهما يقبح لأمر يختص به لا لتعلقه بغيره وذلك نحو كون الظلم ظلماً والكذب كذباً وبحو إرادة القبح والأمر بالقبيح والجهل وتكليف ما لا يطاق وكفر النعمة . والثاني يقبح لتعلقه بما يؤدي إليه . وذلك كالقبائح الشرعية التي إنما تقبح من حيث تؤدي إلى الإقدام علي قبيح عقلي أو الانتهاء من بعض الواجبات"^(٢) كذلك القول في الحسن وفي "أنه ينقسم إلى قسمين كالقول في القبيح لأن فيه ما يحسن لأمر يخصه نحو الإحسان والانتفاع الذي لا يؤدي إلي ضرر، وفيه أن يحسن لكونه لطفاً كدفع البهائم إلي ما سكره"^(٣)

يؤيد هذا ويؤكد قول ابن منوية تلميذ القاضي عبد الجبار بقوله "وذكر - أي القاضي - في آخر الفصل أن هذه القبائح تنقسم وربما قبحت لأمر يرجع إلي

(١) "العقل عند المعتزلة - تصور العقل عند القاضي عبد الجبار" - ص ١٤٧
"المعنى في أبواب العمل والوحيد" - التعديل والتحويل ، ج ٢ ، ص ٥٨
ج ٢ ص ٥٨

(٢) د/ حسنى زينة
(٣) القاضي عبد الجبار
(٤) المرجع السابق

ولصفة تخصها نحو الظلم والكذب وغيرهما وربما قبحت لأمر يرجع إلى الغير وهو أن تدعو إلى قبيح آخر كالمفاسد^(١)

يستوى في ذلك الحسن والقبيح لأن انقسام الحسن إلى ما يكون حسنه لأمر يرجع إليه أو إلى غيره كالكلام في القبيح^(٢) ولعل هذا هو ما عبر عنه القاضي عبد الجبار حيث أن الذي يجب الاتفاق فيه حقائق الصفات فالكذب يقبح لأنه كذب، والظلم لأنه ظلم، وكفر النعمة وتكلف ما لا يطاق لأنه تكليف ما لا يطاق، وإرادة القبيح والجهل والأمر بالقبيح والعبث لكونهما بهذه الصفات ، أما الأشياء الأخرى من الكلام والإرادة والنظر فيمكن تقبح مرة، وتحسن مرة وهذا يكون للوجه التي تكون عليه ، فالنظر مثلاً يقبح إذا كان لكونه مفسدة أو عبثاً وإن كان يؤدي إلى كشف حال المنطق فهو لا يقبح ولكنه يحسن^(٣).

فالقاضي عبد الجبار قد بين أن هناك أشياء تقبح وتحسن تبعاً للصفة التي فيها مثل رد الودائع والإحسان إلى الغير وهناك أشياء تقبح وتحسن تبعاً للوجه مثل الكلام ودخول الدار و السجدة الواحدة عندما تكون لله فهي تحسن وعندما تكون للشيطان فهي تقبح وهذا كله بناءً على قسمة القبيح والحسن فهناك أشياء تقبح وتحسن بصفاتها الذاتية، وأشياء تقبح وتحسن تبعاً للوجه التي تكون عليه .

لقد طور القاضي عبد الجبار من مفهوم المعتزلة للحسن والقبيح وطبيعتها ولم يقل كما قال المعتزلة الأوائل بالصفات المطلقة للأشياء جميعاً، ولم يقل بالوجوه بشكل عام على الأشياء جميعاً كما فعل أبو هاشم الحبائي وأبو علي الجبائي عندما عرض لموقفهما ولكن القاضي كمفكر مستقل يمتاز بالتصنيف والنقش لم يرض

(١) القاضي عبد الجبار : "المحيط بالتكليف" - ص ٢٣٨
(٢) المرجع السابق : ص ٢٤٠
(٣) القاضي عبد الجبار : "المغنى في أبواب العدل والتوحيد" ج ١ - ص ٦١ ، ٦٢

بهذا ولا ذاك ، ولكنه أخذ برأي وسط بين الطرفين لكي يراعي طبيعة الأشياء الذاتية من ناحية ، ويؤكد قدرة العقل علي ممارسة دور في الأشياء التي قال بها بالوجود ، وهذا التقسيم والتحديد الدقيق من ميزات فكر القاضي عبد الجبار وسوف يتضح ذلك لنا ونحن بصدد معالجته لمظاهر العدل الإلهي.

وبناء علي ذلك فإن القاضي عبد الجبار لم يقترب من الأشاعرة والتي رفضت طبائع الأشياء ومعرفتها عن طريق العقل ، ولكن عدل من فكر المعتزلة الأوائل في هذا الشأن ، ولم ينفك عن الاتجاه العام للفكر المعتزلي في تقسيمه هذا فالظلم ظلم في حد ذاته ، ولكن الاختلاف في تلك الأفعال التي تقع علي صورة الظلم ولعل هذا الموقف الوسط كان نتيجة لنقد الأشاعرة للمعتزلة الأوائل عندما قالوا أن الصدق ليس دائماً حسناً والكذب ليس دائماً قبيحاً فقال الجبائيان بالوجه لكي يتلشيا هذا النقد في هذه الفترة ، والتي أعلن الأشعري عن خروجه عن مذهب المعتزلة وعمل علي تقديمهم كما وضعنا فيما سبق ، إلا أن القاضي وقف موقف وسطاً بين المعتزلة الأوائل والجبائيين عندما قال أن هناك أشياء لها صفات ذاتية لا يمكن أن تتفك عنها مثل الظلم وهي ثابتة، وهناك أشياء متغيرة تبعاً للوجه التي تكون عليه.

أما اتهامه بالازدواجية فإن موقفه من هذا التقسيم بأن هنالك أشياء ذاتية وأشياء تكون للوجه الذي هو عليه ففنه يعني هذا الاتهام عن القاضي عبد الجبار

فالقاضي لم يكن موقفه مزدوجاً ولا متناقضاً بل حدد لنا ما يكون له صفة ذاتية ، وما تكون تبعاً للوجه الذي عليه ويتغير حكمه بتغير هذا الوجه فالقول بأن الظلم قبيح لا يختلف فيه إنسان عاقل إلا أن الاختلاف يكون في الأفعال التي تقع علي صورة الظلم.^(١)

(١) القاضي عبد الجبار : " المفني في أبواب العدل والتوحيد " - ج ٦ ، ص ٢٠

ثانياً : معرفة الحسن والقبيح

لقد اعتبر القاضي عبد الجبار معرفة الحسن والقبيح من كمال العقل لأنه من كمال العقل العلم بقبح كثير من المقيحات وحسن كثير من المحسنات ولولا لم يصح ورود الخاطر والدواعي علي المكلف ، علي وجه يخاف من ترك النظر^(١) فالعقل نعرف الحسن والقبيح ونميز بينهما لأن الإنسان لما ثبتت قدرته علي الحيل والظن والشك وحب كونه قادراً علي المعرفة لأن من حق القادر علي الشيء أن يكون قادراً علي جنس ضده^(٢).

وقد عرف القاضي عبد الجبار العقل بأنه " عبارة عن حملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف^(٣) وبناء علي ذلك فإن الإنسان العاقل يعلم أن الظلم قبيح وكفر النعمة والحيل بالله تعالى ، وعاده غيره وكذلك يعلم رد الوديعة وقضاء الدين وشكر النعمة واحب ، والصدقة مرغوب فيها^(٤) وعن طريقة نعرف التفرقة بين الفاعل لما هو عدل ، والفاعل لما هو ظلم من حيث استحقاق أحدهما المدح واستحقاق الآخر الذم^(٥) فالعقل هو مصدر المعرفة عند القاضي عبد الجبار .

ويعطينا مثلاً علي ذلك حيث أننا لو فرضنا أن هناك رجلاً قاسى القلب حافى الفؤاد لا يهتم بالمدح والذم ، ولا يؤمن بالله فإنه مع هذا يستحسن بكمال عقله إرشاد الضال وأن يقول للأعمى ، والحال ما ذكرناه يمنه ، أو يسرده ولا وحه لذلك إلا حسنه أو كونه إحساناً^(٦).

(١) القاضي عبد الجبار : المعنى في أبواب العقل والتوحيد " المخلوق ص ٨٢
(٢) المرجع السابق : النظر والمعارف ص ٢١١ : ٢١٣
(٣) القاضي عبد الجبار : " المعنى " - ج ١١ ص ٢٧٥
(٤) القاضي عبد الجبار : " المختصر في أصول الدين " - ص ٢٠٣
(٥) القاضي عبد الجبار : " المحيط بالتكليف " - ص ٢٧٤
(٦) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " - ص ٢٠٨

وكذلك في معرفة القبيح فإنا نعلم ضرورة أن أحدا لا يتوود نفسه كأن يعلق العظم في رقبته ، ويرك الفصب ويعدو في الأسواق لا ذلك إلا لعلمه بقبحه وبغناه عنه^(١) عن طريق عقله.

فالقاضي عبد الجبار يؤكد أن معرفة الخير والشر عن طريق العقل قبل ورود السمع لأن العقل والذي وهبه الله للإنسان يستطيع أن يميز بين الخير والشر والحسن والقبح لدرجة أنه قال " إن أول ما يجب على الإنسان أن يفعله النظر والتفكير في طريق معرفة الله".^(٢)

فدور العقل عند القاضي عبد الجبار دور رئيسي في معرفة الله ومعرفة الحسن والقبح والتمييز بينهما بل أن صحة الكتاب - أي القرآن الكريم - مبنية على العقل " لأن الكلام في صحة النظر عقلي وصحة الكتاب مبنية عليه ولا يصح إلا بعد صحته"^(٣) ولا يعتبر القاضي عبد الجبار في هذه القدرة للعقل تناقضاً مع قدرة الله لأن العقل السليم إذا تدبر الأدلة على الوجه الصحيح ساقته إلى قبول السمع لأنه يصدر عن عقل حكيم لا يريد أن يقبح عقلاً ولا يفعله ولا يأمر به.^(٤)

فالخطاب الإلهي موجهها أساساً إلى هذا العقل ولذلك فإن من شروط التكليف أن يكون الإنسان عاقلاً، وغير العاقل لن يكلف حيث أنه لن يتمكن من فهم الأدلة التي نصبها الله له فتكليفه كتكليف الملجأ ولا يحسن لأن الله عادل ولا يكلف ما لا يطاق^(٥) فالعلم بأصول المفحات والواجبات والمحسنات ضروري وهو من حملة

(١) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " ص ٣٠٥

(٢) القاضي عبد الجبار : " المختصر في أصول الدين " ص ١٧٠ ، ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد ج ١

(٣) القاضي عبد الجبار : " المعنى " النعم والسعاف ، ص ١٦٩ ، كذلك ص ١٦٩

(٤) د/حسني زينه : " العقل عند المعتزلة " - ص ١٢٢

(٥) نفسه (١)

كمال العقل وإذا لم يعلمه العقل لصار غير معلوماً أبداً ، حيث إن النظر والاستدلال لا يأتاني إلا ممن هو كامل العقل.^(١)

فالحسن والقبيح طريقة معرفتهما العقل وبدون هذا العقل امتنع على الإنسان أن يعرفهما، وما هذا إلا لأن معرفة الحسن والقبيح من ضروريات العقل ، والعلم الضروري هو الحدس أو العلم المباشر الذي يصل فيه العقل إلي المعلوم من دون توسط دليل أو برهان ، حيث أننا في حالة العلم الضروري لا نملك إلا أن نعلم^(٢) ومن يجحد هذه الضرورة فلا تصح محادثتهم لأن ما جحدوه هو الأصل.^(٣)

ولقد رد القاضي عبد الجبار علي من ينكر دور العقل في المعرفة عندما قالوا " لو ولد النظر العلم لم يختلف حكم العقلاء في ذلك وقد وجدنا المتقدم في علم الكلام يخالف المبتديء بالنظر في والذي يخالف البليد، ويرد القاضي عبد الجبار علي هذا بقوله " أعلم أن البليد والذكي والمبتدأ لو ساوي المتبحر في العلم لوجب أن يتفقا لا محالة في المعرفة وكذلك في سائر ما سأل عنه ، وإنما يختلفان لأنهما يفترقان فيما نحتاج إليه في النظر ، كما أن المتبحر في التجارة والسياسة يصح ما لا يصح من المبتديء لفضل عليه والذي يحتاج إلي بصيرة وتكرير كثير لاستعمال الآلة حتى يسهل ذلك ويمرن عليه وتختلف أحوال الناس في كل ذلك وإن كانت أحوالهم لو اتفقت لاتفقوا في ذلك الفعل في الإسراع والإبطاء".^(٤)

(١) القاضي عبد الجبار : " المحيط بالتكليف " - ص ٢٣٤
(٢) د حسني زينه : " العقل عند المعتزلة " - ص ٥٩
(٣) القاضي عبد الجبار : " المغنى " - النظر والمعارف ، ص ٤١
(٤) القاضي عبد الجبار : " المغنى " - النظر والمعارف ، ص ١٣٧

فالعقل مصدر المعرفة وهو يتسم بالمعيارية فالحسن والقبيح والمدح والذم والصدق والكذب والجواز والاستحالة جميعها تقبل الإحالة علي المعايير العقلية ، ويقدر العقل بصفته مصدر المعرفة علي معرفتها قبل ورود السمع ويتمكن بها من معرفة صحتها. ^(١) لأن القول بأن الظلم قبيح لا يختلف فيه إنسان عاقل. ^(٢)

فالعقل الإنساني عند القاضي عبد الجبار له قدرة علي المعرفة وهذه المعرفة تأتي عن طريق النظر العقلي من حيث تأمل حال الشيء والتمثيل بينه وبين غيره أو تمثيل حادثة من غيرها، وهذا ما يجده العاقل من نفسه إذا فكر في أمور الدين والدنيا. ^(٣) وبهذه يكون العقل قادر علي معرفة الأشياء حسناتها وقبحها قبل ورود الشرع حيث "أنه إذا دل علي العقل علي وجوب الشيء وحسنه صار مأذوناً فيه من قبل الله". ^(٤)

ومع إبراز القاضي عبد الجبار دور العقل في معرفة الحسن والقبيح فقد أنكر أن يكون الشرع الحاكم علي الحسن والقبيح لأن السمع لا يوجب قبح شيء ولا حسنه ، وإنما يكشف عن حال الفعل عن طريق الدلالة كالعقل ويفصل بين أمره تعالى وبين أمر غيره من حيث كان حكيماً لا يأمر بما يقبح الأمر به. ^(٥)

ولو كان القبيح يقبح لمجرد النهي لوجب إذا نهى الله سبحانه وتعالى عن العدل والإنصاف أن يكون قبيحاً ، ومتى أمر بالظلم والكذب أن يكون حسناً لأن العلة فيه واحدة والمعلوم خلافه، ولكان يجب كما يقبح من الله تعالى فعل لفقد النهي

(١) "العقل عند المعتزلة" ص ٥٤

(٢) "المغني" ج ٦ ص ٢٠

(٣) "النظر والمعارف" ص ٤

(٤) ج ١٤ ص ٤١٣

(٥) ج ٦ ص ٦٤

(١) د/ حسني زينه

(٢) القاضي عبد الجبار

(٣) المرجع السابق

(٤) المرجع السابق

(٥) المرجع السابق

أن لا يحسن منه فعل أيضاً لعقد الأمر ، وبعد فلو كان كذلك لوجب فيما لا يعرف النهي والناهي أن لا يعرف قبح الظلم والكذب ومعلوم أن الملحدة يعرفون قبح الظلم وإن لم يعرفوا النهي والناهي^(١) وكذلك فلو كان القبح لمجرد النهي لوجب في الشيء الواحد أن يكون حسناً قبيحاً دفعة واحدة بأن يأمر به بعضهم وينهي عنه الآخرون والمعلوم خلافه.^(٢)

كل هذا يدل على أن الشرع لا يوجب قبح شيء ولا حسن شيء لأن القناطع معروفة شرعاً وطريقها جميعها الاستدلال ، لأنه لا مدخل للضرورة في شيء منها إلا إذا أردنا الرد إلى الأصول فإذا عرفنا في شيء من الأشياء دفعا للضرر عرفنا وجوبه عقلاً^(٣) فإذا حرم الله سبحانه وتعالى شيئاً أو ورد عن النبي - صلى الله عليه وسلم - تحريم شيء من الأشياء عرفنا أنه لو لا كونه مفسدة لنا لما وجد هذا التحريم^(٤) لأن الأشياء معللة بذاتها والعقل قادر على معرفة الأشياء حسناتها وقبحها .

لقد أدرك القاضي عبد الجبار أن الحسن والقبح إذا رددناها إلى الشرع لبطلت المعاني العقلية والتي تستنبطها من الأمور الشرعية وهذا بحكم عمله كقاضى في " مدينة الري " فقياس أمر علي أمر لابد وأن تكون للأشياء معنى ثابت ومدركة بالعقل وإن الشرع كاشف عنها وبهذا يستطيع من يقوم بالاجتهاد أن يصدر حكمه وأن يستنبط من الأصول الشرعية ، وسوف نجد أن ابن رشد وهو قاضى القضاء - أيضاً - قد عبر عن هذا الرأي الذي قال به القاضي عبد الجبار .

(١) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " ، ص ٣١١
(٢) القاضي عبد الجبار : " المعنى " ، كذلك للمعنى - ج ٦ ، ص ١٠٢ ، ١٠٣
(٣) القاضي عبد الجبار : " الصغرى " - المحيط بالكليف ، ص ٢٣٥
(٤) المرجع السابق : ص ٢٣٧

فمعرفة الحسن والفيح والتمييز بينهما هو إليهم داخلي مركوز في النفس الإنسانية قبل أن يكون شرعه سماوية ، والعقل والوحي ليس سوى ضوء هدى مردوج لموضوع واحد تمتد جذوره في أعماق الأشياء.^(١)

ثالثاً : عدالة الله تؤكد أن الله لا يفعل الشر

الله عادل حكيم لا يفعل القبيح ولا يريد كلفنا لتعريضنا للثواب ومكنا من الفعل وأراح لنا العلل^(٢) وإن أفعاله كلها حسنة يقول القاضي عبد الجبار في ذلك : ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم فالمراد به أنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره ولا يخل بما هو واجب عليه وأن أفعاله كلها حسنة^(٣) والدليل على أنه لا يفعل القبيح أنه عالم بقبح كل قبيح ووعالم أنه لا حاجة به إلى فعل القبائح بل هو عنى عنها ومن صفته هذه لا يختار القبيح^(٤) بأي حال من الأحوال.

فالعدل الإلهي عند القاضي عبد الجبار هو العلم بتزييه تعالى عن ثلاث أمور الأول القبائح أجمع ، والأمر الثاني تزييه عن أن لا يفعل ما يحب من ثواب غره . والأمر الثالث تزييه عن التعبد بالقبيح وخلاف المصلحة وإثبات جميع ادبائه حكمه وعدلاً وثواباً^(٥)

والمقصود بالعدل عند القاضي عبد الجبار أفعال الله تعالى وما يجوز عنه ، وما لا يجوز فلا مانع من وقوع الأفعال المختلفة من الله إذا كانت صواباً وحكمه حتى الألام فعندما نتدبرها فهي حكمة إذا جاءت بعدها منفعة عظيمة ، فانه يفعل

(١) د' محمد عبد الله دراز : " دستور الاخلاق في القرآن " - ص ١٢ ، ترجمة د/ عبد الصبور شاهين وموسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٧٣

(٢) القاضي عبد الجبار : " المسبة والامن " - ص ١٣ ، جمعة حمزاوي بحسب الشرح وحققه - محمد - ص ١٩٨٥

محمد ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٥

(٣) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " - ص ٣٠١

(٤) القاضي عبد الجبار : " المختصر في أصول الدين " - ج ١ ، ص ٢٠٥

(٥) القاضي عبد الجبار : " المختصر في أصول الدين " - ص ١٦٩

للمصلحة أما الشر وهو الضرر القبيح فانه منزّه عنه وإنما من فعل العباد بسبب سوء اختيارهم .^(١)

فانه عند القاضي عبد الجبار عادل وهذه العدالة تقتضي أن الله لا يفعل إلا الحسن وكل أفعاله صواباً وحكمة ، حتى الآلام فهي حكمة وصواباً لأننا إذا نظرنا إليها نظرة متعمقة وشاملة فإنها تكون لخير الإنسان من حيث أنها مقدمة لمنافع عظيمة . لدرجة أن القاضي عبد الجبار اعتبر ما يفعله الله من العقاب بأنه عادل وحكمة ، ويفعله الله لحسنه فلا خلاف في ذلك^(٢) لأنها في النهاية لمنفعة العباد وما هذا إلا لأن القاضي عبد الجبار شأنه شأن أسلافه من المعتزلة في تمسكهم بالأصول الخمسة حيث أن أكثر هذه الأصول مبنية علي العدل والمقصود منها تنزيه الله عن كل قبيح وتأكيده علي أن أفعاله لا تكون إلا لحكمه وصواباً .^(٣)

فمن جملة ما يلزم معرفته في باب العدل مقدمات أهمها^(٤) أن الأفعال معقولة في الشاهد تميز فعلنا عن فعله تعالى، تميز الحسن من القبيح وضروبه. أن القبيح لا يجوز أن يقع من فاعل دون فاعل - إن أفعال العباد حادثة من قبلهم وليس من خلقه تعالى - أنه لا يكلفهم إلا ما لا يطيقون - أن قدرتهم متقدمة لما يفعلون ، أنه تعالى لا يعاقب من لا ذنب له ولا بذنب غيره وأن الطفل لا يعذب وإن كان أبواه كافرين - أنه لا يريد القبيح ولا يحبه ولا يرضاه ولا يشاؤه بل يكرهه ويسخطه - لابد أن يزيج العلل في التكليف فانه تعالى لعدالته فإنه لا يفعل القبيح أو الشر - أنه لا يفعل إلا الحسن - لابد من أن يفعل الواجب^(٥) لأن الواجب لا يكون واجباً حتى يكون حسناً فالواجب لا ينفك عن الحسن من حيث النفع والخير^(٦) فكل

(١) القاضي عبد الجبار
(٢) القاضي عبد الجبار
(٣) المرجع السابق
(٤) القاضي عبد الجبار
(٥) القاضي عبد الجبار
(٦) القاضي عبد الجبار
: "المختصر في أصول الدين" - ص ٢٠٠ وكذلك ط شرح الأصول الخمسة - ص ٣٠١
: "المغنى" - ج ٦ ، ص ٤٨ وكذلك "شرح الأصول الخمسة" - ص ٣٠٩
: ج ٦ - ص ٥١
: "المختصر في أصول الدين" - ص ٢٠٢ ، ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد
: "المغنى" - ج ٦ و ص ٣
: "فلسفة القدر في فكر المعتزلة" - ص ٢٧٩

ما هو حسن ونفع وخير واجب على الله فعله بناء على عدالته، فنعل الله للحسن ،
قد جعله القاضي أصلاً لا يستتبط معرفة حكمه من الشاهد لأنه لا ضرورة بنا إلى
حملة عليه (١)

وعدالة الله تقتضي أنه لا يريد القبيح لأن إرادة القبيح قبيحة ولا يجوز أن
يريد شيئاً من القبائح ولا يجوز أن يغري بالقبائح لأنه يريد للواجب وكارهاً للقبيح
وأنه حكيم (٢) وأنه لا يشاء ما يكون قبيحاً. (٣)

وإذا كان الله عادل يفعل الحسن ولا يفعل القبيح ولا يريده ولا يشاؤه بل
يكرهه فهل معنى ذلك أن الله لا يقدر على فعل القبيح عند القاضي عبد الجبار ؟
كما ذهب في ذلك بعض رجال المعتزلة من أمثال "النظام" وأبي علي الأسواري
والجاحظ" عندما قالوا أن الله غير موصوف على فعل ما لو فعله لكان قبيحاً، ولعل
هذا كان من ضمن الآراء النقدية التي وجهت للمعتزلة لأن ذلك سوف يؤدي إلى أن
الله قد يكون أعز من كل ضعيف من خلقه، لأن الخلق قادرون على فعل القبيح
والله تعالى غير موصوف بهذه القدرة وبناء على هذا أوجبوا تكفير كل من قال بهذا
الرأي . (٤)

لقد كان موقف القاضي عبد الجبار واضحاً من هذا ، حيث أنه لم يحد من
قدرة الله كما فعل بعض المعتزلة بل رد عليهم في ذلك وأعلن أن الله موصوف
بالقدرة على ما لو فعله لكان قبيحاً ، يقول "القاضي عبد الجبار" والخلاف فيه مع
النظام "وأبي علي الأسواري" "والجاحظ" فإنهم ذهبوا إلى أنه تعالى غير موصوف

(١) القاضي عبد الجبار : "المقنى" - ج ٦ ، ص ٢١٢
(٢) القاضي عبد الجبار : "المقنى - الإرادة" ، ص ١٠ ، ٢١٩ ، ٢٢٣
(٣) القاضي عبد الجبار : "تنزيه القرآن عن المطاعن" - ص ٤٩
(٤) ابن حزم : "الفصل في الملأ والنحل" - ج ٢ ، ص ١٣٩

بالتقدرة علي فعل ما لو فعله كان قبيحاً والدليل علي صحة ما نقوله هو ما قد ثبت أنه تعالى قادراً علي أن يخلق فينا العلم الضروري فيجب أن يكون قادراً علي أن يخلق بدله الجهل.^(١)

فالقبيح مثل الحسن في الجنس فمن يقدر علي الحسن يكون قادراً علي القبيح لأن الاختلاف في الوجه لا يؤثر في قدرة القادر^(٢) من حيث هو قادر فلا يصح أن يقال إنما لا يختاره لأنه غير قادر عليه أو غير ممكن منه لمنع أو غيره^(٣) لأن هذا سوف يؤدي إلي أن يكون أضعف القادرين منا أقوى من الله - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً^(٤) فإذا قدر الله علي شيء وجب قدرته علي جنس ضده.^(٥)

لقد قدم لنا القاضي عبد الجبار الكثير من الأدلة علي أن الله يقدر علي فعل القبيح ومن الأدلة التي ساقها : **عقلية وسمعية**

" الأدلة العقلية "

- ١- أن الذي يتعلق بقدرة القادر هو إحداث الأفعال ولها وجوه إذا وقعت عليها فتجب تارة وتحسن أخرى ولا تعلق لتلك الوجوه بالفاعل .
- ٢- إن الله قادر لنفسه ومن حق القادر لنفسه أن يكون قادراً علي الظلم لأننا نعرف أن أضعف القادرين منا يقدر علي ظلم الغير وهو قادر بمعني

(١) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " - ص ٣١٣ و ٣١٤ ، كذلك ط المغني - ج ٦ ، ص ١٢٧

(٢) القاضي عبد الجبار : " المغني " - ج ٦ ، ص ١٢٩

(٣) لمرجع السابق : ص ١٨٧

(٤) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " - ص ٣١٤

(٥) القاضي عبد الجبار : " المحيط بالتكليف " - ص ٢٤٧

فالقادر بنفسه بذلك أولى فما من قدرة تمكن من أن يفعل بها الخير إلا ويمكن أن يفعل بها الشر .

٣- إن الله سوف يعاقب العاصي المستحق للعقاب ومعلوم أنه إذا تاب خرج عن استحقاق العقاب فغير جائز أن توبته مخرجه له عن القدرة علي ما كان قادراً عليه فلا قادراً إلا وهو يقدر علي سائر ضروب الأفعال فتثبت بهذه الجملة من جهة العقل قدرته علي القبح. (١)

" الأدلة السمعية "

لقد دل الله سبحانه وتعالى بالسمع علي ذلك عندما تمدح عن عدم فعله الظلم فقال تعالى " وما ربك بظلام للعبيد " (٢) وقوله تعالى " إن الله لا يظلم الناس شيئاً " (٣) فتمدح الله في هذه الآيات إنه لا يظلم الناس فيجب أن يكون ممتدحاً بأنه لم يفعل ولا يصح تمدحه بذلك ، إلا وهو قادر عليه لأن من لا يقدر علي الشيء لا يصح أن يمدح بأنه لا يفعله (٤) ولهذا لا يقول القائل علي جهة المدح أن العاجز لا يظلم الناس لفقد القدرة فيه فيجب ثبوت القدرة علي القبح أولاً ثم نفيه عنه. (٥)

هكذا يثبت القاضي عبد الجبار القدرة لله علي فعل الظلم أو القبح أو الشر ولكن الله لا يفعله لعدله ولأنه غني لا يختاره .

ولكن أفليس من يقدر علي فعل القبح والشر والظلم أن يقع منه لا محالة و لوجب منه تعالى أن يوقعه ؟

(١) القاضي عبد الجبار : " المحيط بالتكليف " - ص ٢٤٦ ، ٢٤٧ وكذلك " شرح الأصول الخمسة " - ص ١٥٥
(٢) سورة فصلت : آية ٢٦
(٣) سورة يونس : آية ٤٤
(٤) القاضي عبد الجبار : " المغني " - ج ٦ و ص ١٣٤
(٥) القاضي عبد الجبار : " المحيط بالتكليف " - ص ٢٤٥

يرد القاضي عبد الجبار بقوله " قلنا ليس يجب في كل من قدر علي الشر أن يوقعه لا محالة ألا ترى أن أحدنا مع قدرته علي القيام ربما يكون قاعداً ، ومع قدرته علي الكلام ربما يكون ساكناً ، فكيف أوجبتم في القادر علي الشيء أن يوقعه بكل وجه ، وكذلك فالقديم تعالى قادراً علي أن يقيم القيامة الآن ثم إذا لم تقم يقدح في كونه قادراً. ^(١)

فالقاضي عبد الجبار يؤكد أن القدرة ليست توجب إيقاع الفعل ويأتي بأمثلة في الشاهد علي ذلك فقدرة الله لا توجب أن يوقع الشر أو الظلم لأن عدالة الله تقتضي أنه لا يفعله مع أنه قادر عليه لأنه عادل منزّه عن فعل الشر . وبعد ذلك يقدم لنا القاضي عبد الجبار العديد من الأدلة علي أنه لا يفعل القبيح سواء كانت أدلة عقلية أو أدلة سمعية :

" الأدلة العقلية علي أن الله لا يفعل القبيح "

الدليل الأول

يذكر لنا القاضي عبد الجبار هذا الدليل عن مشايخه في الاعتزال فإنهم قالوا لو فعل القبيح لكان يجب أن يكون جاهلاً أو محتاجاً والجهل والحاجة لا يجوزان عليه تعالى فيجب أن لا يختار القبيح بوجه من الوجوه ^(٢) فأنه عالم بقبح كل قبيح ، وعالم أنه لا حاجة به إلي فعل القبائح بل هو غني عنها ومن هذه صفته لا يختار القبيح والدليل علي أنه عالم أنه لذاته ومن حق العالم لذاته أن يعلم كل معلوم لذاته أن يعلم كل معلوم ، والدليل علي أنه غني أن المحتاج إنما يحتاج

(١) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " - ص ٣١٥
(٢) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " - ص ٣١٧

إلى ما يشتهي ويئلذ به ، وهذه من الصفة الجسمية فيجب أن تستحيل عليه الشهوة فإذا استحال ، استحالة اللذة أو استحالت المنفعة أو استحالت المنفعة أو استحالت الحاجة وكل من ليس يحتاج ، فيجب كونه غنياً ومن يكون غنياً لا يفعل القبيح لأن الواحد منا إنما يفعل القبيح لأنه حاجة أو تقدير حاجة ، ولا يفعل القبيح مع الغنى والحاجة. (١)

فالغنى والعلم يدلان على أن الله لا يفعل القبيح لأنه عالم بقبح القبيح وغنى لا يحتاج إليه وقد أقام القاضي هذا الدليل على قياس الغائب على الشاهد فهذا الدليل يقوم على أن الدلالة مبنية عليه أو أن ترتيب الدليل عليه .

الدليل الثاني

إن الله يزجر العبد على فعل القبيح ويعاقبه وهذه دلالة عقلية على صحة ذلك (٢) في أنه لا يفعل القبيح.

الدليل الثالث

إن الله تعالى قد ثبت كونه آمراً بالعبادات ومرغباً في فعلها (٣) وهذا يدل على أنه لا يريد القبيح ولا يأمر به .

(١) للقاضي عبد الجبار " المختصر في أصول الدين " - ص ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، شرح الأصول - ص ٣٠٢
 " المحيط بالتكليف " - ص ٢٥٤
 (٢) القاضي عبد الجبار : " المغنى " - ج ٦ ب و ص ٢١٨
 (٣) القاضي عبد الجبار : المرجع السابق - ص ٢٢٣

الدليل الرابع

تكليف العبد حيث إن الله تعالى كلف العبد من حيث أراد منه فعل ما كلفه إياه^(١) بل إن إرسال الرسل دليلاً قوياً علي أنه لم يخلق الكفر وهو من أكبر القبائح والظلم.^(٢)

الدليل الخامس

إن الفاعل للعبادة مطيع لله تعالى والمطيع إنما يكون مطيعاً للمطاع بأن يفعل ما أراده الله فلولاً أنه تعالى قد أراد جميع ذلك لم يكن فاعله مطيعاً له فثبت أن الله يريد الطاعة فقط ولا يريد القبيح.^(٣)

الدليل السادس

إنه تعالى لم يرد من الكفار الكفر ، لأنه لو كان مريداً منهم ذلك لوجب أن لا يكون له عليهم نعمة ، حتى لو أنعم عليهم بالحياة والعقل فسوف يكون لهم العقاب الدائم في الآخرة بناء علي كفرهم الذي خلقه الله فإن خلق الله الكفر يؤدي إلي إنكار نعم الله علي العباد.^(٤)

(١) القاضي عبد الجبار : " المغنى " - ج ٦ ب ، ص ٢٢٩
(٢) القاضي عبد الجبار : " تنزيه القرآن عن المطاعن " - ص ٣٦٤ ، ٣٦٧ ، دلو للنهضة الحديثة ، بيروت
(٣) القاضي عبد الجبار : " المغنى " - ج ٦ ب ، ص ٢٢٩
(٤) القاضي عبد الجبار : " المغنى " - ج ٦ ب ، ص ٢٣٥

الدليل السابع

إنه إذا كان مريداً للقبائح لجاز أن يكذب في أخباره ولا يفي بوعدده وووعيده وأن يأمر بالقبيح وينهي عن الحسن وفي ذلك خروج من الدين وانسلاخ عن الإسلام.^(١)

الدليل الثامن

أنه تعالى لو صح إنه يريد القبائح لهم لصح أن يحبها ويرضي بها ويختارها^(٢) وهذا غير جائز .

وعلى هذا فالعقول لا يمكن أن تقبل بأي حال من الأحوال وقوع القبيح أو الظلم من الله ، لأن وقوع الظلم أو القبيح من قبل الله سوف يعطل دور العقل في الاستدلال على عدل الله في أفعاله.^(٣)

الأدلة السمعية

رغم أن القاضي عبد الجبار يؤكد أنه لا يصح الاستدلال بالقرآن على هذه المسألة، والسبب في ذلك أن ثبوت السمع يكون بعد تقدم العلم بحكمته وأنه صادق فلا يعلم تميز الصدق فيه عن الكذب إلا بما يقترب به من العلم بحال فاعله ، وهو

(١) القاضي عبد الجبار: "المغنى" ج ٦ ب ٥ ص ٢٢٧

(٢) القاضي عبد الجبار: "المغنى" - ج ٦ ب ٥ ص ٢٤١

(٣) Georg hourani : Islamic Rationalism Oxford 1971 P.98

مخصوص من بين سائر الأدلة بأن يعتبر فيها حال الفاعل ويلحق بباب القبول في المعجزات التي ما لم يعرف حال فاعلها لا يعلم صدق الرسل. (١)

فيجب أن يتقدم العلم بحكمته أولاً لأن عدم تقدم العلم بحكمته يمكن تجويز المعجزات علي الكذابين ، وأن لا يوثق بوعده ووعيده وبالشرائع فصدق القرآن مبني علي أن الله صادق وأنه حكيم حتى نثق بأوامره ونواهيه .
إلا أن القاضي عبد الجبار استشهد بكثير من الآيات القرآنية علي سبيل المساندة والموازرة للأدلة العقلية ومنها :

قوله تعالى " وما خلقت الحن والإنس إلا ليعبدون " (٢) فإن ذلك يدل علي أنه أراد من جميعهم العبادة وقوله تعالى " هدي للناس " و قال " فأما ثمود فهديناهم " فدل بذلك علي أنه قد دل الكفار وسائر الناس في القرآن وغيره ، والدال من حقه أن يريد من دلالة الاستدلال وإلا لم تكن دلالة . وفي وصفه تعالى نفسه بأنه قد هدى الكفار وفعله بأنه هدى للناس دلالة علي صحة ما ذكرناه.

وقوله تعالى " ما الله يريد ظلماً للعباد " (٣) وقوله تعالى " وما الله يريد ظلماً للعالمين " (٤) وهذا يدل علي أنه تعالى لا يريد القبائح أو الظلم ولا شيئاً من المعاصي لأنهما اجمع ظلم . وقوله تعالى " يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر " (٥) فلا شيء أعسر من الكفر لأنه يؤدي إلي العذاب الدائم فكيف يقال أنه تعالى أراده. (٦) وبعد كل هذه الأدلة والتي يقدمها القاضي عبد الجبار لكي يثبت بها علي الكفر أو إضلال ، يرى من الواجب - شأنه شأن أسلافه من المعتزلة - إلي تأويل الآيات القرآنية

(١) القاضي عبد الجبار : "المعيط بالتكليف" - ص ٢٥٩

(٢) الذاريات : آية ٥٦

(٣) غافر : آية ٣١

(٤) آل عمران : آية ١٠٨

(٥) البقرة : آية ١٨

(٦) القاضي عبد الجبار " لمعنى " ح ٦ ب ، ص ٣٩ ، ٢٣٣ ، ٢٤٨ . كذلك ترويه القرآن عن المعاصي " - ص ٢٢٦

والتي توحى ظاهرها بأن الله يخلق القبايح أو يريدها سواء كانت كفر أو ظلم أو معاصي .

والذي دعا القاضي إلي هذا التأويل هو أن آيات القرآن بها آيات محكمات وأخرى متشابهات والحكمة من ذلك ومن الآيات المتشابهات بشكل خاص ، هو ترغيب الناس في المعرفة ويكون ذلك حافزاً لهم علي التفكير وعلي العلم بشكل عام وترغيب الناس بكل مستوياتهم علي النظر في القرآن وهذا ما يدعو إلي عدم التقليد في القرآن الكريم فيكون ذلك حافزاً علي الاجتهاد .

يقول القاضي في ذلك " فانه تعالى جعل بعض القرآن متشابهاً ليؤدي إلي إثارة العلم وإلي أن لا يتكلموا علي تقليد القرآن وذلك فيه مصلحة كبيرة" (١) بل يكون أصلح للعباد من حيث "أقوى في المعرفة وفي رغبة كل الناس في النظر في القرآن إذا طلبوا آية تدل علي قولهم ويكون أقرب إذا اشتبه إلي النظر بالعقل ومراجعة العلماء" (٢) فالواجب في الشرع إذا ورد ظاهره بما يقتضي ذلك أن نتأوله بما يتفق والعقل" (٣)

ولعلنا هنا نجد القاضي عبد الجبار يقترب من أفكار ابن رشد في هذا العدد ، من حيث الحكمة من الآيات المتشابهات في سبيل إثارة العلم ومخاطبة جميع الناس إلا أن ابن رشد كان أكثر تعمقاً ووضوحاً بل كان من ضمن المنهج الذي سار عليه في تقسيم الناس إلي ثلاث مراتب ، لكل مرتبة من الناس فهمها الخاص لأن القرآن يخاطب جميع البشر وجميع هذه المستويات وسوف يتضح كل

(١) القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن - ص ٥٨ ، تحقيق د / عدنان محمد رزوز
(٢) القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن - ص ٥٧
(٣) القاضي عبد الجبار : "المفني" - ج ١٣ ، ص ٢٠٨

ذلك عندما نتعرض لابن رشد في الفصل الثالث ، إلا أن القاضي قد أشار إليه إشارة موجزة وهو في صدد تفسيره لبعض الآيات ولم يتخذه كمنهج .

وبناء على هذا قام القاضي بتأويل الآيات القرآنية والتي يتعارض ظاهرها مع عدالة الله وعدم فعل الله القبائح إلا أن الشيء الذي يؤخذ على القاضي أنه قام بالتأويل ولم يضع له شروطاً كما فعل ابن رشد . وهذا يؤكد أن ابن رشد كان الأفضل في هذا المجال وهذا يوضح أيضاً إذا نظرنا إليها على مستوى المنهج أن المنهج البرهاني والذي تمسك به ابن رشد كان الأفضل من المنهج الجدلي والذي كان ثمة المتكلمين والذي اتخذه القاضي عبد الجبار فكان ابن رشد الأكثر منهجياً

وعلى هذا قام القاضي بتأويل الآيات القرآنية مثل قوله تعالى " ونبلوكم بالشر والخير فتنة " عندما قالوا - من ينسون الشر إلي الله - أليس يدل ذلك على أن الشر كالخير في أنه من قبل الله تعالى ؟ والحواب على ذلك عند القاضي عبد الجبار أن البلوى إنما تقع بالأمر والنهي ، ولا شبهة في أنه عز وجل لا يأمر بالشر فالمراد به في هذه الآية الميثاق والآلام وأنه تعالى يبلو المكلف بذلك كم يبلوه بالخير ، وينزل به المصائب والأمراض كما يعاقبه وبين أن حال الدنيا ليست كحال الآخرة التي لا يتغير ما بأهلها إما عقاب يدوم، وإما ثواب خالص يتصل بهم ولو كان الشر من قبل الله تعالى لوجب أن يوصف بأنه شرير إذا أكثر منهم ، وعندهم لا شر إلا من قبل الله - تعالى عن قولهم علواً كبيراً. (١)

وقوله تعالى " ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله " (٢) فقد قالوا أيضاً في هذه الآية إنها تدل على أن الله تعالى يشاء كل أمر واقع قبيح وحسن ، ولكن القاضي يذهب في تأويل هذه الآية إلي أن الله لا يشاء إلا الطاعة ولو لا

(١) القاضي عبد الجبار : " تنزيه القرآن عن المطاعن " - ص ٢٦١ ، ٢٦٢

(٢) سورة الكهف : آية ٢٣

صحة ذلك لحسن من أحدنا بناء علي قوله " نقول الصدق غداً بر شاء الله " أن يقول " أسرق وأزني إن شاء الله " وذلك محظور علي لسان الأمة فالمراد به تعليق الكلام بالمشيئة ليخرج من أن يكون خيراً قاطعاً لا أن نعلقه به علي وجه الشرط. (١)

وقوله تعالى "وأما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلاً يضلل به كثيراً ويهدي به كثيراً" (٢) فالقاضي ينكر أن يضلل الله تعالى عن الدين بخلق الكفر والمعاصي وإرادتهما ، كما ينكر أن يأمر بها ويرغب فيها ولكن المقصود من ذلك في الآية أن الله يضلل من استحق الضلال أصلاً بكفره وفسقه والذي يؤكد هذا التفسير هو قوله تعالى " وما يضلل به إلا الفاسقين " ، كما في آخر الآية فإنهم يستحقون الضلال من أنفسهم. (٣)

فالضلال ليس من عند الله وإذا كانوا قد تعلقوا ببعض الآيات مثل قوله تعالى " أتريدن أن تهتوا من أضل الله " فهذه الآية علي ما يقول القاضي هي دليل أهل العدل من حيث أنه تعالى قال في المنافقين " فمالكم في المنافقين فتئين والله أركسهم بما كسبوا " فبين الله تعالى تقدم نفاقهم وبين نزول اللعن بهم .

قال الله تعالى " أتريدون أن تهتدوا " ، وأراد هنا الثواب والمدح من أضل الله علي ما تقدم من كفره ، (٤) فالكفر والإضلال يكون من العبد وقوله تعالى " ختم الله علي قلوبهم وعلي سمعهم و علي أبصارهم غشاوة " (٥) يرفض القاضي عبد الجبار تفسير الختم بمعنى المنع ، لأنه تعالى ذمهم علي ذلك ولو كان هو المانع لهم لما ذمهم وأنه ذكر في جملة ذلك الغشاوة علي سمعهم وبصرهم وذلك لو كان ثابتاً

(١) القاضي عبد الجبار : " تنزيه القرآن عن المطاع " - ص ٢٣٦ ، كذلك ص ١٣٤
(٢) سورة البقرة : آية ٢٦
(٣) القاضي عبد الجبار : " تنزيه القرآن عن المطاع " - ص ١٩
(٤) القاضي عبد الجبار : " تنزيه القرآن عن المطاع " - ص ١٠٣
(٥) سورة البقرة : آية ٧

لم يؤثر في كونهم عقلاء مكلفين ، وبناء علي ذلك فالختم يمكن أن يكون علامة يفعلها تعالى في قلوبهم لتعرف الملائكة كفرهم وأنهم لا يؤمنون فتجتمع علي ذمهم ويكون ذلك لطفاً لهم ولطفاً لمن يعرف ذلك من الكفار أو يظنه فيكون اقرب إلي أن يقلع عن الكفر (١).

وقوله تعالى " في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً " (٢) فانه تعالى ذكر المرض ولم يذكر الكفر فحملة علي أن المراد به الكفر غلط ، والمراد بذلك أن في قلوبهم غماً أو حسداً علي ما يختص الله تعالى به الرسول - صلي الله عليه وسلم - وأصحابه فانه يزيدهم غماً بما يفعله الرسول ويجده له من المنزلة حالاً بعد حال (٣) وقوله تعالى " ويمدهم في طغيانهم يعمهون " (٤) المقصود بذلك أنه تعالى أراد أن يمدهم في جزاء طغيانهم ، ويحتمل أن يكون ذلك عاقبة أمرهم في ذلك لقلة قبولهم ويكون ذلك مآل أمرهم (٥).

فالقاضي عبد الجبار ينزه الله عن كل قبيح أو كل إضلال يلحق بالعباد من شأنه أن يتعارض مع العدالة الإلهية من حيث أنه عدل لا يفعل ولا يأمر ولا يضل ولا يريد الفواحش ، فانه تعالى هدى الخلق بالأدلة والبيان ويهدي من آمن بالثواب خاصة ويهديهم أيضاً بالأنطاف ، والله يضل من استحق العقاب بالمعاقبة وبأن يعدلهم عن طريق الجنة ، وبأن يفعل بهم من الأنطاف ما ينفعهم فانه لم يخلق الضلال فيهم ولا أنه يريد ولا يدعوهم إليه لأن ذلك لا يليق بعدالة الله ، (٦) حتى إبليس لم يضلله الله لأن عدالة الله شاملة يؤكد ذلك قوله تعالى " قال فيما أغويتني " (٧).

(١) القاضي عبد الجبار
(٢) سورة البقرة
(٣) القاضي عبد الجبار
(٤) سورة البقرة
(٥) القاضي عبد الجبار
(٦) القاضي عبد الجبار
(٧) سورة الأعراف

: " تنزيه القرآن عن المطاعن " - ص ١٤
: آية ١٠
: " تنزيه القرآن عن المطاعن " - ص ١٥
: آية ١٥
: " تنزيه القرآن عن المطاعن " - ص ١٦
: " تنزيه القرآن عن المطاعن " - ص ٢٠
: آية ١٦

فإن المراد به الحرمان ولذلك قال بعده " ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم " ولا يليق ذلك إلا بأن يقول إذا أحرمتي الثواب وخيبتني وقطعت رجائي لأفعلن فيهم ما يخرجهم عن طاعتك (١).

فلا يجوز أن يقال أن الله قوى الكافر علي المعصية والكفر ، لأن معنى قواه علي ذلك ليس أنه أعطاه قوة تصلح له ، بل معناه أعطاه قوة تصلح له ليفعله والله تعالى لم يعط الكافر القوة التي تصلح للكفر بل أعطاه ليتركه (٢) فإله أعطى الإنسان القدرة علي الفعل وعليه أن يختار الفعل ، يفعل أو لا يفعل ولو كان الله خالقاً للكفر مع أنه عالم بقبحه ، لكان يستحق الذم أكثر من العباد (٣).

علي ذلك فالله عادل لا يفعل القبيح وأن أفعاله كلها عدل وحسنه ولم يكتفي بالقاضي عند الجبار بإقامة الأدلة سواء العقلية أو الشرعية ، بل يبرز لنا بعض مظاهر هذه العدالة وسوف نوضح كل ذلك في الصفحات التالية .

رابعاً "مظاهر العدل الإلهي عند القاضي عبد الجبار"

لقد قدم لنا القاضي عبد الجبار كثيراً من مظاهر العدل الإلهي مثل
" التكليف ، واللفظ ، والعوض ، والصالح والأصلح . " :-

(١) القاضي عبد الجبار : " تنزيه القرآن عن المطاعن " - ص ١٤٤
(٢) أبو رشيد اليسابوري : " المسائل في الخلاف بين البصريين واليعنانيين " - ص ٢٥٦ ، تحقيق د / معز ريادة ، د / رضوان السيد معهد الإتهام العربي ، طرابلس
(٣) أبو رشيد اليسابوري : " المسائل في الخلاف بين البصريين واليعنانيين " - ص ٢٨٥ ، ٢٨٦

١- التكليف

لقد كان التكليف ثمرة العدل الإلهي عند القاضي عبد الجبار ولقد عرف لنا التكليف بأنه " إعلام الغير في أن له أن يفعل، أو لا يفعل، بفعلاً أو دفع الضرر مع مشقة تلحقه في ذلك علي شكل لا يبلغ به حد الإلجاء به ولا بد من هذه الشرائط حتى لو انخرم شرط فسد الحد " (١)

لقد كان القاضي عبد الجبار دقيقاً فهو يحدد لنا تعريف الشيء أولاً ثم يتكلم في أحكامه لأننا من الصعوبة أن نتكلم عن أحكام التكليف ولا نعلم ما هو (٢) وبهذه الدقة فهو يرفض أي تعريف لم يكن دقيقاً فهو يرفض التعريفات السابقة بناءً على عدم دقتها ويرفض تعريف أبو هاشم الجبائي من حيث "إرادة فعل ما على المكلف فيه كلفه على الأمور به ، لأنها لا تشمل التكليف العقلية" (٣) واعتراض القاضي على تعريف آخر من حيث " إعلام المكلف فعلاً شاقاً وإرادته منه" وهذا التعريف يتضمن فيما يرى القاضي عبد الجبار نوعاً من الإلجاء فلا يصح معه كونه جامعاً مانعاً ويضع له شروط دقيقة تحده ، فهو يضع أهمية كبرى للشروط لأن الحد يخضع لغائية فكرة والتي نحرص على إثبات المكلف بالعقل ليصح التكليف . (٤)

وبناء على تعريف القاضي عبد الجبار فإنه اشترط في هذا التعريف شروطاً لكي يكون التكليف صحيحاً وحدد لنا هذه الشروط فيما يلي :

١ - أن يكون المكلف عالماً بالتكليف : فيكون عالماً بما به وبصفاته والفصل بينه وبين غيره ليصح أن يقصد الي إحداثه ولكي يعرف أنه قد أدى ما كلف به سواء

(١) القاضي عبد الجبار
(٢) القاضي عبد الجبار
(٣) القاضي عبد الجبار
(٤) د/ حسنى زينه
" شرح الأصول الخمسة " - ص ٥١٠
" شرح الأصول الخمسة " - ص ٥١٠
" المعنى " - ج ١١ ، ص ٣٢
: " العقل عند المعتزلة " - ص ٣٢

كان هذا العلم عن طريق الضرورة ، بأنه يخلقه الله في المكلف أو يكون مكتسباً^(١) ولأن العاقل يعلم بأحوال الفعل علي جهة الجملة^(٢) فعرفه الله جميع ذلك ليفصل بين أعيان النظر وبين ما خالفها فيكون تكلفة ذلك^(٣) إعلام له لأنه لا يجوز علي الله تعالى أن يكلف عبده ثم لا يبين له صفة ما قد كلفه به.^(٤)

٢- أن يكون العبد قادراً علي الفعل : لأنه لا يصح أن يتكلم في وجه الحكمة في أفعال الله سبحانه إلا بعد إثبات العبد فاعلاً وقادراً^(٥) لكي يستطيع التمكن من القيام بالفعل فالقاضي بين ضرورة كون المكلف ممكناً بالآلات.^(٦)

٣- ارتفاع الموانع : لأنه لا يصح أن يفصل حال من غيره إلا بكونه مدركاً للمدركات عند ارتفاع الموانع لأن وجود الموانع قد يقبح التكليف^(٧).

٤- التمكن بالآلات : حيث أن التكليف لا يحسن إلا وقد أعطي الآلات أو مكن منها قبل حال الفعل ، لأن عدم وجود الآلة يتعذر إيجاد الفعل فكما لا يحسن التكليف ولا قدره ، فكذلك لا يحسن تكليف ما ذكرناه ولا آله^(٨) وهذه الآلات مثل العقل وسلامة الأعضاء لكي يتمكن معها المكلف من أداء ما كلف به مثل الصلاة والحج وهذا يكون من باب إزاحة العلل.

وبعد أن وضع القاضي هذه الشروط في التكليف قسم التكليف إلي تكليف سمعي وتكليف عقلي وهما مكملان لبعضهم البعض^(٩).

- | | |
|-----------------------|---------------------------------|
| (١) القاضي عند الجبار | : "المغنى" - ج ١١ ، ص ٢٧١ ، ٢٧٢ |
| (٢) حنريزيه | : "العقل عند المعتزلة" - ص ٣٨ |
| (٣) القاضي عند الجبار | : "المغنى" - ص ٢٢٧ ، ج ١٢ |
| (٤) القاضي عند الجبار | : "شرح الأصول الخمسة" - ص ٥٠٨ |
| (٥) القاضي عند الجبار | : "المغنى" - ج ١١ ، ص ٦٠ |
| (٦) حنريزيه | : "العقل عند المعتزلة" - ص ٣٢ |
| (٧) القاضي عند الجبار | : "المغنى" - ج ١١ - ص ٣٠٩ ، ٤٠٦ |
| (٨) المرجع السابق | : ص ٢٧١ ، ٢٧٠ |
| (٩) المرجع السابق | : ج ١٣ ص ٢٠٨ |

والتكليف العقلي هو أن الإنسان مكلف بأول الواجبات من حيث معرفة الله سبحانه وتعالى لكي يستطيع فيما بعد التوصل إلي معرفة ما كلفه الله.^(١) ومن هنا يقدم القاضي التكليف العقلي علي السمعى لأن صحة التكليف السمعى لا تصح إلا بعد معرفة الله بالأدلة العقلية^(٢) لأن من الثابت أن النظر لو لم يولد إلي العلم لما عرفنا صحة الكتاب أصلاً.^(٣)

فالقاضي عبد الجبار يقدم التكليف العقلي علي السمعى والسبب فى ذلك أن التكليف السمعى مبني علي العقل وصحته متوقفة علي العقل وليس معنى ذلك أن القاضي يستغنى عن التكليف السمعى لأن استقلال العقل غير ممكن^(٤) فالتكليف السمعى له دور من حيث تفصيل الجمل العقلية ولا سبيل إلي ذلك إلا بالخبر يؤديه الرسول لذلك حسن من الله بعثة الرسل^(٥) فكل من التكليف العقلي والتكليف الشرعى دور ولا يمكن استغناء أحدهما عن الآخر .

ومن هنا فإن تكليف الصبي والمجنون عند القاضي عبد الجبار لا يصح ، لأنه بمنزلة تكليف ما لا يطاق ، والصبي والمجنون بفقدان العقل الذي هو أساس التكليف^(٦) فالتكليف السمعى مبني علي العقل والتكليف العقلي مبني علي السمع من حيث وجوه التفصيل فكل منهما له دور فكما يحسن منه تعالى أن يكلف العبد أفعال الجوارح من الشرائع فكذلك غير ممتنع أن يكلفه من المعارف ، فالطاعن في إحداها كالطاعن في الآخر .^(٧)

(١) القاضي عبد الجبار : " المعنى " - ج ١٢ ، ص ١٤٢
 (٢) القاضي عبد الجبار : " المعنى " - ج ١٥ ، ص ٤٤
 (٣) المرجع السابق : ج ١٢ ، ص ١٦٩
 (٤) المرجع السابق : ج ١٤ ، ص ١٤٣
 (٥) د/ حسنى زينه : " العقل عند المعتزلة " - ص ١٣٠
 (٦) القاضي عبد الجبار : " المعنى " - ج ١٢ ، ص ٢٣٦
 (٧) القاضي عبد الجبار : " المعنى " - ج ١٢ ، ص ٢٦١

ولكن ما مظهر العدل في هذا التكليف وهو به من المشقة والصرر الذي يتعرض له المكلف ؟

إننا نعرف مظهر العدل في ذلك عندما نعرف عرض الله من التكليف لأن غرض الله بالتكليف نفع العباد وأن يصلوا إلي الثواب ^(١) لأن الله لابد أن يكون له عرض بالتكليف، وغرضه ليس إغراء بالقبيح لأن ذلك قبح ، و قد ثبت أن الله تعالى لا يفعل القبيح فلم يبق إلا أن يكون غرضه بذلك التكليف أن يعرضنا لدرجة لا تنال إلا به ^(٢) وهو التعرض للثواب ، لأن الله علم أن درجة الثواب لعظمها لا يحسن أن تبدأ به كما لا يحسن من أحد أن يبتدي بشكر من لا نعمة له، وتَعْظِيم من يستحق ذلك ، وإنما أراد التعويض بأرفع اللذات نتيجة ما كلفهم به وامتنالهم بأوامره. ^(٣)

فالتكليف إذا كان به من المشقة ، فإنه يحسن من الله لأن التعرض لمشقة مقطوعة في سبيل المنافع العظيمة الدائمة بعد ذلك ، يكون الأفضل ^(٤) ويعطينا التقاضي مثلاً علي ذلك في المشاهد، فإن الواحد منا يتحمل المشاق في سبيل نيل المراتب والدرجات العالية وعلي هذا تسترط المشقة في استحقاق الثواب لأنه كمقابل لها كما أن العوض مقابل الضرر. ^(٥) كذلك يحسن من الله أن يكلف من علم أنه يكفر ، وليس في ذلك ظلم بل هو عدل ، لأن مع هذا التكليف نوع من التسهيل والتمكين يتساوى في ذلك المؤمن والكافر من اختيار الإيمان لأن الاختيار كان أمامهم والكافر اختار الكفر بدلاً من الإيمان، وأنه لو اختار الإيمان لنال الثواب العظيم ، فالعلم الإلهي لم يكن السبب في اختياره الكفر ^(٦)

(١) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " كذلك المعنى ج ١٢ ، ١٩٦ ، و ٥٠٧

(٢) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة - ص ٥١٠

(٣) القاضي عبد الجبار : " المحصر في أصول الدين " ص ٢٩٢ ، ص ٢٩٢ " رسالة العدل والتوحيد "

(٤) القاضي عبد الجبار : " المعنى " ج ٦ ، ص ١٥

(٥) القاضي عبد الجبار : " المعنى " - ج ١١ ، ص ١٣٩

(٦) القاضي عبد الجبار : " تنزيه القرآن عن المطاعن " - ص ١٣

فالتكليف هنا هو نفع في الحقيقة من حيث كان يمكن أن يجتنب الصواب ويصل إليه ^(١) وهو فرصة لم يغتنمها الكافر لأنه لو اختار الإيمان لقدّر عليه ، واستفاد من التكليف من حيث طريق إلى المنافع العظيمة والعالية.

وعلي هذا الأساس فإن تكليف من يعلم الله من حاله أنه لا يؤمن لا يكون عبثاً أو ظلماً ، لأنه هو الذي اختار الكفر باختياره وسوء تقديره ولم يغتنم الفرصة وكان قادراً علي اختيار الإيمان ، ولا دخل لعلم الله في ذلك ولكن عندما يكون الإنسان غير قادر علي الفعل فلا يكلفه الله لأن القدرة شرط أساسي في التكليف ومن هنا فإن القاضي لم يجوز تكليف ما لا يطاق لأن صحة الفعل ووقوعه إنما لكونه قادراً ^(٢)

وعدم وجود القدرة في تكليف ما لا يطاق ، فيكون من الظلم تكليف من لا يقدر علي الفعل ومن يجوز تكليف ما لا يطاق فهذا القول خروج عن الإسلام وانسلاخ عن الدين ، لأن الأمة مجمعة علي ذلك وكل عاقل يعلم بكمال عقله ، أن تكليف الأعمى بنقط المصحف علي جهة الثواب وتكليف المزمّن بالمشي قبّيح ^(٣) وظلم للمكلف ومعلوم ان الله لا يفعل القبيح ولا يأمر به .

٤- " اللطف "

قبل أن يشرع القاضي عبد الجبار في اللطف ، كعادته دائماً يذكر تعريفه وحققيقته ، ويذكر القاضي لنا معنى اللطف بتعريفات مختلفة ولكنها ذات معنى واحد

(١) القاضي عبد الجبار : " المعنى " - ج ١٤ ، ص ٣٤
(٢) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " - ص ٣٩٢
(٣) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " - ص ٣٩٧

فهو في كتاب شرح الأصول الخمسة يعرف اللطف " بأنه كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح أو ما لا يكون عنده أقرب إما إلي اختيار أو ترك القبيح".^(١)

أما في كتاب المغنى فنجد أنه يعرفه بأنه " ما يدعو إلي فعل الطاعة علي وجه يقع اختياره عنده " أو هو " ما يدعو إلي فعل الخير حسب قوة الدواعي أو ضعفها وحسب درجة استجابة المكلف لها أو رفضه لها، فيقال في الأب أنه لطف لابنه في التعليم والتأديب إذا قوى دواعيه إلي ذلك باستعمال وسائل الترغيب المناسبة لإتيان الفعل حسب ظنه وتقديره"^(٢) أو هو كل ما يوصل الإنسان إلي الطاعة ويبعده عن المعصية^(٣)

يتضح لنا من هذه التعريفات أن اللطف عند القاضي عبد الجبار فعل من الله سبحانه وتعالى يعين به العبد على الطاعة ، ولذلك فإن إرسال الرسل لطف لأنها تدعوا الإنسان إلي الإيمان والطاعة، وقد يوصف اللطف بأنه توفيق أو عصمة تمنع الإنسان عن فعل القبيح، وقد يوصف بأنه مصلحة للإنسان^(٤) وصالح له إذا فهمنا أن بعثة الرسل للناس هي إرشاد لهم، وهدى إلي طريق الحق، وإبعادهم عن طريق الشر والذي يؤدي إلي فرقتهم^(٥)

فاللطف هو نوع من التيسير والعون للعبد من قبل الله لكي يكون أقرب إلي فعل الخير وبعيداً عن فعل الشر لأن الله يريد من العباد كل ما هو حسن ويفعل ما هو أصلح لعباده^(٦)

(١) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " - ٥١٩
 (٢) القاضي عبد الجبار : " المغنى " ج ١٣ ، ص ٩
 (٣) القاضي عبد الجبار : " المغنى " - ج ١٣ ، ص ٥١٤
 (٤) القاضي عبد الجبار : " المغنى " ج ١٣ ، ص ١١
 (٥) القاضي عبد الجبار : " المغنى " - ج ١٣ ، ص ٥١٤
 (٦) القاضي عبد الجبار : " المختصر في أصول الدين " ص ١٠٧

واللطف بهذا المعنى قد أنكره المجبرة حيث أن اللطف يختار الإنسان عنده الفعل وإدراكه أو تركه ، وهو مبني علي الاختيار والجبرية أبطلوا القول بالاختيار رأساً فلم يكن الكلام في ذلك معهم ذات مغزى لأنهم يجوزون علي الله تكليف ما لا يطاق" (١) وهذا قد ينفي مفهوم اللطف من الأساس ويلغيه وعلي هذا لا يمكن للمجبرة الكلام في اللطف لأنهم لا يسلمون بحرية الإرادة الإنسانية ونفس هذا الكلام ينطبق علي الأشاعرة لأن نظرية الكسب عندهم أنكرت حرية الإرادة الإنسانية.

واللطف عند القاضي عبد الجبار تمكين لفعل الخير فقط وليس تمكيناً لفعل الشر ، فالألطاف من أجل الإنسان ومن أجل السعي إلي الخير لأن غرض الله من المكلف تعريضه لدرجة الثواب (٢) ويستدل القاضي عبد الجبار علي اللطف بالعديد من الآيات القرآنية مثل قوله تعالى " ولولا فضل الله عليكم ورحمته لا تبعثم الشيطان إلا قليلاً " (٣) ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من فضة " (٤)

وقوله تعالى " والله ذو الفضل العظيم " (٥) وهذه الآيات تدل علي اللطف عند القاضي عبد الجبار وأنه سبحانه لم يجعل الناس أمة واحدة علي الكفر لأن ذلك ظلاماً والله منزّه عنه وإنما فعل بهم بما كان لطفاً لهم (٦)

(١) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " - ص ٥١٩ ، ٥٢٠

(٢) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " - ص ٥٢١

(٣) سورة النساء : آية ٨٣

(٤) سورة الزخرف : آية ٣٣

(٥) سورة الحديد : آية ٢٩

(٦) القاضي عبد الجبار : " المغنى " - ج ١٣ ، ص ١٩٠ وما بعدها

ولكن هل اللطف عند القاضي في الأمور الدنيوية أو الأمور الدينية أم الاثنين معاً ؟ إننا لم نعثر علي رأي للقاضي عبد الجبار يحدد لنا الألفاظ هل في الأمور الدنيوية أو الدينية أو الاثنين معاً ؟ ولكن إذا أمعنا النظر في التعريفات التي وضعها القاضي للطف فإننا نجد أنها ما يدعو إلي فعل الطاعة أو كل ما يوصل الإنسان إلي الطاعة .

وبهذا يمكن القول أن القاضي يحدد لنا اللطف في الأمور الدينية وبذلك فقد اعتبر إرسال الرسل لطف لأنها تدعو الإنسان إلي الإيمان والطاعة ^(١)

وإذا كان المعتزلة قد اختلفوا في اللطف هل يجب علي الله أم لا يجب ؟ كماوضحنا ذلك في الفصل الأول ووجدنا أنهم اختلفوا في ذلك فقال بشر بن المعتز ومن تابعه في مدرسة بغداد أنه لا يجب علي الله اللطف " وجعلوا العلة في ذلك أن اللطف لو وجب علي الله تعالى لكان لا يوجد في العالم عاصي لأنه ما من مكلف إلا وفي مقدور الله من الألفاظ ما لو فعل به لاختر الواجب وتجنب القبيح ، فلما وجدنا في المكلفين من عصي الله تعالى ومن أطاعه تبيننا أن ذلك النطف لا يجب علي الله تعالى. ^(٢)

أما معتزلة البصرة المتقدمين علي القاضي فكانوا يطلقون القول بوجوب الألفاظ إطلاقاً ولا وجه لذلك " ^(٣) فمنهم من أوجبوا اللطف علي الله بشكل عام فذهب أبو علي الحبائي إلي وحيه في كل حال ، وذهب جعفر بن حرب إلي

(١) القاضي عبد الجبار " المعنى " - ج ١٣ ، ص ١١

(٢) القاضي عبد الجبار " شرح الأصول الخمسة " - ص ٥٢٠ ، كذلك الشعري " مقالات الإسلاميين " - ج ١ ، ص ٢٨١

(٣) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " - ص ٥٢٠

وحوبه في بعض الأحوال ، أما أبو هاشم - ابن أبو علي الجبائي - فقد كان متردداً في ذلك فكان يقول مرة برأي أبيه ومرة أخرى يقول برأي أبي جعفر .^(١)

أما رأي القاضي في ذلك فنجد أن التصنيف والتحديد الدقيق لكل ما يقوله قد سيطر عليه ، كما وضحنا في بداية هذا الفصل حيث أن القاضي يعطي بعض الأهمية للتصنيف والتحديد عندما صنف قسمين للأشياء ، نحكم عليها بناء علي صفتها الذاتية ، وأشياء نحكم عليها للوجه التي تكون فيها ، وكان في ذلك متجاوز لكل من المعتزلة الأوائل والمتأخرين علي حد سواء .

فنجده كذلك هنا لم يوافق بشر بن المعتمر ومن تابعه من مدرسة بغداد ، بأن ليس واجب علي الله اللطف ، ووضح لنا رأيه ودافع عنه فاللطف إما أن يكون متقدماً للتكليف ، أو مقارناً له أو متأخراً عنه ، فإذا كان متقدماً للتكليف فإنه لا يجب وإذا كان مقروناً فإنه كذلك لا يجب ، أما إذا كان اللطف بعد التكليف ، فإنه يجب علي الله في هذه الحالة لا يختلف الحال إذا كان لطفاً في الواجبات أو النوافل " فكان يجب اللطف عليه سواء كان لطفاً في فريضة أو نافله " ^(٢) ثم يدل القاضي علي ذلك بقوله فالذي يدل علي صحة ما اخترناه من المذهب هو أنه تعالى إذا كلف المكلف وكان غرضه بذلك تعريضه إلي درجة الثواب ، وعلم أن في مقدوره ما لو فعل به لاختاره عند الواجب واجتنب القبيح ، فلا بد من أن يفعل به ذلك الفعل و إلا عباد بالنقض علي غرضه .^(٣)

(١) القاضي عبد الجبار : " المغنى " - ج ١٣ ، ص ٢٨٠ ، ٨

(٢) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " - ص ٥٢١

(٣) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " - ص ٥٢١

وعلي هذا فالقاضي لم يرفض الوجوب كما فعل بشر وأصحابه ، ولم يقول بالواجب علي الإطلاق كما فعل بعض متقدمي رجال البصرة ، ولكن القاضي حدد لنا تحديداً دقيقاً ما يجب وما لا يجب علي الله من الألفاظ ، فرفض وجوب الألفاظ قبل التكليف ، أو إذا كان مقارباً له ، وأكد وجوب اللطف علي الله بعد التكليف فقط . فكان بهذا كعادته دائماً له رأيه المستقل وكان معبراً عن الوسطية في الفكر الاعتزالي .

وهذه الوسطية للقاضي في قوله أن اللطف لا يجب علي الله إذا كان قبل التكليف أو مقارباً له ويجب إذا كان بعد التكليف يخرج القاضي من النقد الذي تعرض له مفكري البصرة ، وذلك عندما أوجبوا علي الله فعل اللطف علي الإطلاق ، وهذا النقد مبني علي أنه لو وجب اللطف عليه تعالى لما وجد في الأرض عاص لا تنفت فكرة الصواب والعقاب ، وهذه النتيجة تعني تهديداً لمبدأ العدل الإلهي^(١) الذي كان من أهم أصول المعتزلة وكذلك ينفي بطريقة غير مباشرة المعنى الحقيقي الذي تقف من ورائه فكرة الحرية والاختيار للمعتزلة ، لأن اللطف علي هذا النحو سوف يلغي الإرادة الإنسانية ويعطل من فاعليتها ويحد من نشاطها الأخلاقي من حيث تنفيذها بالرعاية الإلهية بمبدأ الوجوب علي الله في اللطف^(٢).

وإذا كان هذا النقد يمكن أن يوجه إلي متقدمي معتزلة البصرة الذين أطلقوا وجوب اللطف علي الله إلا أن هذا النقد لا يمكن أن يوجه إلي القاضي عبد الجبار لأنه حدد هذا الوجوب في اللطف بعد التكليف فقط ، وبهذا فقد دافع عن العدل الإلهي من حيث أن عدالة الله قد أوجبت عليه فعل اللطف لتهيئة الجو المناسب إلي

(١) د/ عبد الستار الراوي : " ثورة العقل " - ص ١٢٠

(٢) د/ عبد الستار الراوي : " فلسفة العقل " - ص ٧٣

ننصف وعون وتيسير له لفعل الطاعة واحتساب المعصية ، لكي يكون في النهاية
 خيرا للإنسان . وإذا علم الإنسان ذلك فإنه يسعى ويعمل لكي يفتح هذه الفرصة في
 أن الله هداه به كل الظروف بما أوجبه على نفسه ، وعليه فإن الإنسان يطق وكل
 شئ في تحقيق إرادته نحو تحقيق الخير وذلك عندما يعرف أن الله عمل له كل ما
 - عند على ذلك ومثال على ذلك بالطالب عندما يعرف أن والديه كواجب عليهم
 تقديم المساعدة والعون والتيسير فهذا لم يكن تحديداً لقدرة الطالب وحده ، ولكن
 يكون ذلك تسجيع له وبالتالي فإن الحرية الإنسانية سوف تكون أكثر إطلاقاً
 وتحرراً .

٣- "السلام والأطم"

يعرفه القاضي عبد الجبار بقوله " فأما الصلاح فهو النفع الذي فسرناه فيما
 عرّفناه عن معنى واحد ، يبين ذلك أن كل ما علم نفعاً علم صلاحاً ، وما لم يعلم
 نفعاً لم يعلم صلاحاً ، ويستحيل الصلاح على من يستحيل النفع عليه فلذلك لا يقول
 في شيء أنه صلاح للحماد والميت ، ولا يستعمل ذلك في القديم سبحانه ناك
 يصف الصلاح إلى من يصلح به على حد إصدقة النفع من ينفع به ^(١) فالصلاح
 بهذا المعنى هو منفعة للعاد لأنه لا صلاح للحماد ولا يستعمل هذا الصلاح في حق
 القديم سبحانه عما يصفون .

أما الأصلح فهو الفعل الذي لا شيء أولى أن يضع المكلف عنده منه
 فوضع قولاً أصلح موضع قولنا أولى للإساءة ^(٢) فالأصلح هو في -رحم- اعنى من
 الصلاح من حيث منفعة العاد وكلاهما ضد الفساد ^(٣) ولقد كان القول -الصلاح

(١) المعنى في جواب العدل والتوحيد " - ج ١٤ ، ص ٣٥

(٢) المعنى في جواب العدل والتوحيد " - ج ١٤ ، ص ٣٧

(٣) القاضي عبد الجبار : " المعنى في جواب العدل والتوحيد " - ج ١٤ ، ص ٤٢ ، كذلك " نهاية الأقدام في
 علم الكلام " - ص ١٠٩

والأصلح نتيجة منطقية عند القاضي عبد الجبار لأن الله سبحانه لا يفعل القبيح وأن أفعاله كلها حسنة ولذلك فإنه سبحانه وتعالى لا يفعل إلا الصلاح لعباده .

ولقد اختلف المعتزلة فيما بينهم حول الصلاح والأصلح هل يجب علي الله أم لا يجب ، فذهب البصريين إلي أن الصلاح لا يجب علي الله أما البغداديين فقالوا يجب علي الله فعل الصلاح والأصلح ^(١) علي أساس أنه تعالى لو لم يفعل الأصلح لم يكن جوداً وإذا لم يكن جوداً وجب كونه بخيلاً والعياذ بالله وذلك ذم لا مدح فيه. ^(٢)

ولكن ما موقف القاضي عبد الجبار من هذه الآراء . هل قال كما قال أسلافه من معتزلة البصرة ؟ أم أنه وافق البغداديين ؟ أم كان له رأياً آخر ؟

إذا بحثنا عن رأي القاضي عبد الجبار في هذا الصدد نجد أنه لم يوافق البغداديين ولا البصريين ونجده يوجه انتقادات كثيرة إلي معتزلة بغداد بسبب قولهم بوجوب الصلاح والأصلح عليه سبحانه وتعالى ومن هذه الانتقادات:

١- لو كان الصلاح والأصلح واجباً علي الله فهو سبحانه يقدر من ذلك علي ما لا يتناهى ، ولوجب عليه مالا نهاية وذلك يقتضي وجوب ما لا يصح عليه أن يفعله وسوف يؤدي ذلك إلي التسلسل. ^(٣)

(عبد الجبار في أصول الدين)

(١) للشهرستاني : " نهاية الإقدام في علم الكلام " - ص ٤٠٤ ، ٤٠٥

(٢) القاضي عبد الجبار : " المغنى " - ج ١ ، ص ٤٧٤

(٣) القاضي عبد الجبار : " المغنى " - ج ١ ، ص ٥٦

٢- لو كان يجب علي الله سبحانه فعل الأصلح لكان يجب أن يلتزم أحدنا تعظيم من لا يستحق ذلك وشكره ومدحه لأن ذلك صلاح له وهذا يوجب كون القبيح واجباً وإنما يكون الشكر علي التفضل لا علي فعل الواجب.^(١)

٣- لو وجب علي الله فعل الأصلح علي ما يقولون لوجب عليه الثواب لأنه صلاح وأصلح للمفعول به بل هو الذي يضر غيره من الأفعال في باب الدين صلاحاً وأصلح للمفعول به بل الذي يضر غيره من الأفعال في باب الدين صلاحاً لأجله فلا يجوز أن يقال أنه ليس بصلاح ، ولو وجب ذلك لقبح منه التكليف ، لأنه يحسن من حيث توصل به إلي ما لولاه لم يحسن أن يفعل به^(٢)

٤- لو وجب علي الله أن يفعل الأصلح لوجب عليه أن يعفو عمن يستحق العقاب ويغفر له، وقد ثبت أن الله يعاقب الكفار والفساق ولا يغفر لهم وذلك يبين فساد هذا الرأي^(٣) لأن الله لا يخلف وعده ووعيده .

وهكذا يوجه القاضي عبد الجبار الانتقادات إلي من يوجبون الصلاح والأصلح علي الله من معتزلة بغداد ونجد أن القاضي يستعين بانتقادات شيوحيه من معتزلة البصرة من أمثال أبو هاشم الجبائي وأبو علي الجبائي وأبو عبد الله .

أما معتزلة البصرة فقالوا لا يجب علي الله جل جلاله الصلاح وهنا يقول القاضي " ولا يجب عند شيوخي رحمهم الله الفعل لأنه صلاح ولأنه أصلح لا لأنه صواب ولأنه أصوب^(٤) "

(١) القاضي عبد الجبار : " المغنى " - ج ١ ، ص ٨٦

(٢) القاضي عبد الجبار : " المغنى " - ج ١ ، ص ٩٠

(٣) القاضي عبد الجبار : " المغنى " - ج ١ ، ص ١٠٦

(٤) القاضي عبد الجبار : " المغنى " - ج ١ ، ص ٥٤

والقاضي عبد الجبار كعادته في موقفه الوسط لم يقبل نظرية معتزلة بغداد في وجوب الأصلح بشكل عام ولم يوافق كذلك نظرية شيوخي من معتزلة البصرة علي عدم وجوب الأصلح بشكل عام، ولكنه فرق بفرقة حاسمة بين ما يكون واجباً ، وبين ما يكون غير واجب ، فهناك أشياء واجبه علي الله في الصلاح والأصلح وهناك أشياء غير واجبه علي الله وفي ذلك يقول القاضي " وقد بينا أنه لا يجب علي الله إلا ما أوجبه بالتكليف من التمكين والألطاف وإثابة من يستحق الثواب ، وما أوجبه بفعل الآلام من الأعواض فهذا جملة ما يجب عليه تعالى " (١)

ومن هذا النص يتضح لنا أن القاضي يوجب علي الله فعل الأصلح في التمكين وإزاحة العلل وما يكون من الألطاف والأعواض عن الآلام وكل هذه الأمور من أمور الدين " لذلك نقول بعد القيامة إنه تعالى لا بد من أن يعيد المئاب ليصح أن يفعل ما يستحقه من الثواب " (٢) أما أمور الدنيا فليست واجبه عليه سبحانه وإنما هي تفضل منه مثل خلق العالم وتكليف العباد.

ويمكن القول أن نظرية الصلاح والأصلح - سواء واجبه أو غير واجبه - ناتجة من عدل الله وحكمته فانه لا يفعل إلا الصلاح والأصلح لعباده لأنه خلقهم لنفعهم إلا أن موقف القاضي من هذه القضية وتأكيده علي وجوب الصلاح والأصلح في أمور الدين فقط يؤكد لنا عدالة الله وأنه لا يفعل إلا الخير لصالح عباده وأن هذا الوجوب علي الله في أمور الدين ناتج علي أن الله لا يخلف وعده ووعيده وهذا عدل من الله .

(١) القاضي عبد الجبار : " المغنى " - ج ١٤ ، ص ٥٣

(٢) القاضي عبد الجبار : " المغنى " - ج ١٤ ، ص ٥٤

فمعتزلة البصرة كانوا أكثر اتساقاً من معتزلة بغداد في معالجتهم لنظرية اللطف، والصالح والأصلح لأنهم أثبتوا حرية الاختيار للإنسان وبهذا أخرجوا دائرة شرور الإنسان عن نطاق مراد الله (١).

بل أن القاضي كان دقيقاً في هذا التحديد بين الأشياء التي يجب فيها الصالح والأصلح علي الله ، وبين الأشياء التي لا يجب فيه الصالح والأصلح علي الله .

ولعل هذا التحديد وهذه الدقة في فكر القاضي قد جعلته من أبرز مفكري المعتزلة علي الإطلاق .

٤- "العوض عن الآلام"

قبل أن يتكلم القاضي في العوض وكعاقبته دائماً يوضح حقيقة " لأن من القبيح أن نذكر حكم الشيء ولا ندري ما هو " (٢) وهذا كما قلنا ما يتسم به القاضي من الدقة والتحديد ، ويعرف القاضي العوض بقوله " أعلم أن العوض كل منفعة مستحقة لا علي طريق التعظيم والإجلال ، ولا يعتبر فيه الحسن ، وغير ذلك لكي يطرق وينعكس ويشمل ويعم " (٣)

ولعل السبب الذي دفع بالقاضي بالقول بالعوض عن الآلام ، أن القاضي أعترف بهذه الآلام من قبل الله ولكن لعذالة الله وعدم فعله الشر يفعل هذه الآلام والأمراض لمصلحة المكلفين ولكي يعتبروا ويتعظوا بذلك ويعوضهم في الآخرة

(١) د/ أحمد محمود صبحي : " فلسفة الأخلاقية " - ص ٩٣
(٢) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " - ص ٩٤
(٣) المرجع السابق : ص ٩٤

عن ذلك بمنافع عظيمة. (١) فالسبب في ذلك هو تأكيد عدالة الله وعدم فعله لشيء قد يقال أنه شر.

فإن الله تعالى لا يحسن منه أن يؤلمنا بدون عوض علي ذلك الألم (٢) ويضرب لنا القاضي بمثال في الشاهد ، حيث أن أحدا لا يختار أن يمزق ثوبه لكي يقابل بثوب مثله ، أو يزيد عليه زيادة متقاربة ، وإذا لم يحسن ذلك في الشاهد فكذلك في الغائب (٣) معنى ذلك أن العوض من عدل الله علي ما ينزل بالعبد من الآلام والأمراض وبهذا يحسن من الله الآلام وذلك لأن الله لسعة جودة وكرمه ولعلمه بتفاصيل ما يوصله إلينا من الآلام فإنه يعوضنا علي ذلك في المقابل (٤) وهذا عدل منه .

والحقيقة أن القاضي لم يكتف بالعوض لكي يعلل هذه الآلام ويثبت أنه خير إذا نظرنا إليها بأنها اعتبار للمكلفين من جانب آخر ، وعلي هذا فإنه يؤكد أن الآلام تحسن من الله للعوض والاعتبار معا ، ويرفض رأي أبي علي الجبائي لأنه يقول بالعوض فقط في ذلك " وأعلم أن مذهب أبي علي أن الآلام يحسن من الله تعالى لسرور العوض من دون ألم ، فإن إيلام في هذه الحالة يكون عبثاً قبيحاً لأنه بدون عرض ويكون الحال فيه كحال من استأجر أجيراً ليصب الماء من نهر إلي نهر من دون أن يتعلق له بذلك عرض (٥)

فالعوض فقط لا يكفي لأن الله قادر علي هذا العوض بدون ألم ، ولكن حكمه الله أن يكون بالإضافة إلي العوض الاعتبار ، لأن هذا الاعتبار سيكون له الأثر الكبير علي حمل الإنسان إلي طاعة الله وبالتالي إلي خير الإنسان حيث إذا

(١) القاضي عبد الجبار : " المختصر في أصول الدين " - ص ٢٢٧

(٢) القاضي عبد الجبار : " المغنى " - ج ١٤ ، ص ٤٤٩

(٣) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " - ص ٩٥

(٤) القاضي عبد الجبار : " المغنى " - ج ١٣ ، ص ٤٣١

(٥) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " - ص ٩٣

لحقه غم ببعض نفسه طلب التحرر من الناس وألتبس الكمال بالجنة ، فيدعوه ذلك إلى الطاعات ومجانبة المعاصي ويدعو غيره إلى القيام بشكر نعمه^(١) معنى هذا أن الآلام تعتبر دافعاً للإنسان لكي يفعل الخير غيره عندما يعتبر ويتعظ من هذه الآلام تعتبر دافعاً للإنسان لكي يفعل الخير عندما يعتبر ويتعظ من هذه الآلام .

فالتأكيد علي أن الألم يحسن من الله بالعوض والاعتبار هو ما يرمي إليه القاضي عبد الجبار ، ويرفض رفضاً قاطعاً أن الألم يحسن بالعوض فقط كما قال أبو علي الجبائي ، ويرفض أيضاً من يقول أن الألم يحسن من الله بمجرد الاعتبار فقط كما قال عباد بن سليمان - أحد قادة المعتزلة - الذي أثار هذه المشكلة عندما قال بأنه يحسن من الله إيلاء عباده دون عوض لهم عن ذلك^(٢) والذي يدل علي فساد قول "عباد" عند القاضي عبد الجبار هو أن الألم أما أن يوصله الله تعالى إلي المكلف أو إلي غير المكلف ، فإن أوصله إلي غير المكلف كان ظلماً لأنه لا يعتبر وأن أوصله إلي المكلف فإنه لا يخرج أيضاً عن كونه ظلماً^(٣).

فالقاضي يرفض أي رأي مهما كان إذا كان فيه نوعاً من الظلم^(٤) قد ينسب إلي الله لأن الله عادل منزّه عن فعل الظلم ، وبناء علي هذا فقد رفض قول عباد السابق لأن فيه نوعاً من الظلم حيث أن الاعتبار وحده يكون ظلماً علي من يقع عليه الألم إذا كان هذا الألم لم يكن به عوض ومن هنا يمكن القول أنه يرفض أي مبرر للظلم حتى لو وقع علي أفراد من أجل المجموع فالغاية لا تبرر الوسيلة وهذا هو قمة العدل .

(١) القاضي عبد الجبار : " المختصر في أصول الدين " - ص ٢٢٨

(٢) د/ عبد الرحمن بدوي : " مذاهب الإسلاميين " - ج ١ ، ص ٣٦٥

(٣) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " ص ٤٩٠

(٤) القاضي عبد الجبار : " المغنى " - ج ١٣ ، ص ٢٢٩

فالآلم " لابد من أن يكون في مقابلته من الأعواض ما يوفي عليه وأن يكون فيه اعتبار المكلفين ليخرج بالأول من كونه ظلماً وبالثاني من كونه عبثاً^(١) وعلي هذا جمع بين العوض والاعتبار لينزه الله عن فعل الظلم والعبث ، ويؤكد حكمة الله لأن في قول أبو علي الجبائي عبث ونفياً للحكمة وفي قول عباد بن سليمان ظلماً لمن يقع عليه الألم .

وعلي هذا فالقاضي ينتقد الثنوية لأنهم لم يدركوا أن الآلام يمكن أن تكون حسنة إذا كانت للعوض والاعتبار ، واعتقدوا أن الآلام كلها قبيحة وببلاء علي إدراكهم هذا اعتقدوا أن الفاعل الواحد لا يجوز أن يكون فاعلاً لهم جميعاً فأثبتوا لذلك فاعلين^(٢) فاعل للخير وفاعل للشر وهذا القول من جانب الثنوية فاسد " لأن الآلم يمكن أن يكون حسناً إذا كان فيه نفع أو دفع ضرر أعظم منه واستحقاق أو حتى الظن لأحد الوجهين المتقدمين^(٣) لأن الآلم في هذه الحالة واقع من الله لكنه لا يوصف بشر طالما فيه نفع للعباد أو دفع ضرر أو ظن بذلك لأن كل عاقل يعده بكمال عقله قبح كثير من الآلام كالظلم الصريح وحسن كثير منها كالذم المستحق ، وما يجري مجراه^(٤)

كذلك ينتقد الجبرية لأنهم اعتقدوا أن الآلام يعتبر حسناتها وقبحها بحال فاعليها ، فإن القديم جل وعز يحسن منه ذلك سواء كان ظلماً أو اعتباراً ، وإن كان فاعليها الواحد منا لا يحسن^(٥) وهذا الاعتقاد فاسد من الجبرية لأن الآلام تقبح وتحسن من أي فاعل كان ، طالما وقعت علي هذا الوجه^(٦)

(١) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " ص ٤٨٥ ، ٤٨٦

(٢) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " ص ٤٨٣

(٣) المرجع السابق : ص ٤٨٤

(٤) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " - ص ٤٨٤

(٥) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " - ص ٣٨٣

(٦) المرجع السابق : ص ٤٨٥

كما يرفض قول أصحاب التناسخ في قولهم أن الله يؤلمنا ويعذبنا بناءً على حياة سابقة ومعاصي سابقة فينقل هذه الأرواح إلى أحسام أخرى ، ويعذبنا وهذا الرأي يرفضه القاضي أساساً لأن لو كان مذهب التناسخ صحيح لتذكرنا ، ونحن في الأجسام الجديدة بعض الأمور العظيمة ، والمعلوم أن أحداً لا يتذكر شيئاً عن هذه الأحوال ففسد ما قالته الثنوية ^(١) في أن الله يعذبنا بناءً على معاصي سابقة لأن القول بالتناسخ قول باطل ومتهاافت .

ويرد كذلك علي الملحدة في إنكارهم للأعواض عندما قالوا لو كان هناك عوض لكان يحب عوض كل معوض من جنس ما ألفه في الدنيا ، حيث كان يجب علي الله خلق لنا في الحنة من الأطعمة التي اعتدنا عليها في الدنيا وأن يخلق للبهائم الحشائش ، وهذا لا يمكن وخطل في القول ويدافع القاضي عن العوض ضد هؤلاء الملحدة علي أساس ليس يجب في عوض كل معوض أن يكون من جنس ما ألفه واعتاد أكله والانتفاع به ، وحتى إذا كان عوض المكفين من جنس ما ألفوه وتعودوا علي أكله لا يمتنع من قبل الله أن يخلق الله للبهائم الحشائش والإتيان ما تستحقه لأن الله قادر علي كل شيء ^(٢)

والأعواض عند القاضي تستحق في الدنيا ، وفي الآخرة ، فيحوز أن يوصله الله في دار الدنيا إما في وقت واحد ، أو في أوقات كثيرة وهناك من الأعواض ما لا يمكن فيه إلا التأخير إلى الآخرة كالعوض المستحق بالإماتة ^(٣) إلا أنه لا مانع عند القاضي من أن يقدمه الله للعبد في الدنيا أو يؤخره في

(١) المرجع السابق

(٢) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " - ص ٥٠٠

(٣) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " - ص ٤٩٨

الآخرة^(١) والعوض عنده لا يستحق عن طريق الدوام وهذا أيضاً رأي أبو هاشم والذي اختاره القاضي .

فالعوض " لا يستحق عن طريق الدوام عند أبي هاشم وهو الصحيح " عند القاضي عبد الجبار أما " أبو الهزيل العلاف " وقوم من البغدادية " والصاحب الكافي " فإن العوض يستحق عن طريق الدوام ولكنه رجع عن هذا القول^(٢)

ويؤكد القاضي علي أن الأعواض لا تكون علي الدوام لأنها إذا كانت عن طريق الدوام لبطل التكليف وأصبح قبيحاً وإسنوى في ذلك حال اللص مع حرم المثاب^(٣) وهذا يتعارض مع عدالة الله ، ويرد علي شبهة للمخالفين في ذلك عندما قالوا أن العوض إذا انقطع ولا يكون علي الدوام ، يلحق بالإنسان الذي له العوض الألم والغم ويحتاج إلي عوض أحر وهكذا... الخ حتى يصبح علي طريق الدوام فهذا دليل علي أن الأعواض مستحقة علي طريق الدوام .

ويجيب القاضي علي ذلك بأنه " ليس يجب إذا انقطع عنه العوض أن يلحقه بذلك الموعم ، لأنه يعلم القدر الذي يستحقه في العوض فهو لا يغتم إذ وصل ما يستحقه وزيادة والحال فيه كالحال فيما استحق الثواب فهو لا يحزن إذا رأي ثوباً من فوقه في المنزلة^(٤) فالعوض لا يستحق علي طريق الدوام ومثال ذلك في الشاهد أن من مرق علي غيره ثوبه ، لا يلزمه أن يعطيه كل يوم ثوباً حدياً . وكذلك فإن الواحد منا يتحمل المشاق طلباً للمنافع المتقطعة فهذا كله يؤكد

(١) القاضي عبد الجبار : "المغنى" - ج ١٣ ، ص ٣٩٩
 (٢) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " - ص ٤٩٤
 (٣) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " - ص ١٩٥
 (٤) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " - ص ٤٩٦

العوض لا تستحق عن طريق الدوام^(١) وهذا أيضا من عدالة الله لأن الله تعالى عدل حكيم حتى إذا علم ذلك فإن الله يوفر علي من يستحق العوض سواء في الدنيا أو في الآخرة ، وليس يجب في المعوض إذا انقطع عنه العوض أن يتألم بانقطاعه^(٢)

٥ " عدم تعذيب الأطفال بذنوب آبائهم "

هذا يعتبر مظهر من مظاهر عدالة الله عند القاضي لأن تعذيب الأطفال من غير ذنب ظلم والله لا يجوز أن يكون ظالماً باتفاق الأمة كما أن تعذيب الأطفال قبيح والله لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه وبغناه عنه^(٣) ويعرف القاضي التعذيب بأنه هو " إيصال العذاب إلي الغير والعذاب هو الضرر الخالص المستحق علي طريق الاستحقاق والإهانة^(٤)

ويقدم لنا العديد من الأدلة علي عدم تعذيب الله لأطفال المشركين

منها أدلة عقلية وأخرى سمعية :

" الأدلة العقلية "

هو أن تعذيبهم يعتبر ظلم والله عادل لا يفعل الظلم ولا القبيح لأنه عالم بقبحه وغني عنهم ، ومن هذا حاله لا يفعله والله منزّه عن تعذيبهم ، لأنه لو عذبهم لجاز أن يعذب الأنبياء، وأن أطاعوه، وفي هذا تزهد في طاعته فأطفال المشركين كأطفال المسلمين في أنهم لا ذنب لهم فعدالة الله تقتضي أن يكون حكمهم واحد ولو جاز أن يعذبهم الله بدون ذنب لجوزنا إقامة الحدود علي من لا ذنب له^(٥)

(١) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " ص ٩٥

(٢) المرجع السابق : ص ٩٧

(٣) المرجع السابق : ص ٧٦

(٤) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " - ص ٧٦

(٥) القاضي عبد الجبار : " المختصر في أصول الدين " - ص ٢٢٢ ، كذلك ' شرح الأصول الخمسة " - ص ٧٦

الأدلة السمعية

والذي يدل علي ذلك من كتاب الله قوله تعالى " وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً ^(١) فالمعلوم أن الأطفال لم تبعث إليهم الرسل فيجب أن لا يعذبهم الله وقوله تعالى " ليجزي كل نفس بما تسعى ^(٢) وقوله تعالى " كل نفس بما كسبت رهينة ^(٣) والطفل لم يكتسب إثماً حتى يعذب وقوله تعالى " ولا تزر وازرة وزر أخرى ^(٤) فتعذيب الأطفال من غير ذنب ظلم ، والأطفال ليس لهم ذنب والله لا يظلم أحداً لقوله تعالى " ولا يظلم ربك أحداً ^(٥) "

والذي يدل علي ذلك من السنة النبوية قول النبي صلى الله عليه وسلم " رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ " فبين أن القلم مرفوع عنه ومن يكون كذلك لا يحسن تعذيبه فصح أن تعذيب أطفال المشركين ظلم ، وأنه تعالى لا يختاره ولو جاز أن يأخذ الطفل المترك بذنوب أبيه لجاز أن يؤخذ بذنب أخيه وعمه وجاره ولجاز أن يحد في الدنيا إذا قذف أو سرق أبوه ^(٦) "

فإنه تعالى لا يعذب إلا من يستحق العذاب بتقصيره ، أما الذي لا عقل له ولا يتوحد إليه خطاب كالأطفال فلو عذبهم الله لكان ظالماً ^(٧) تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، وإذا كان الحبرية يقولون بأن هذا الظلم يقع من الله ولكنه لا يقبح منه ، فإن العاصي يرفض هذا لأن الظلم عنده يقبح من أي فاعل كان ، سواء من الله أو

(١) سورة الإسراء آية ١٥

(٢) سورة طه آية ١٥

(٣) سورة المنثر آية ٣٨

(٤) سورة الأنعام آية ١٦٤

(٥) سورة الكهف آية ٩

(٦) القاسمي عبد الحار " المختصر في أصول الدين " ص ١٢٢ ، ١٢٤ ، كذلك " شرح الأصول الخمسة "

ص ٤٧٨

(٧) القاسمي عبد الحار : " المختصر في أصول الدين " - ص ٢٢٢

من غيره^(١) ولا يسلم بقول من يقول أن الله يفعل هذا الظلم ولا يقبح منه ، لأنه يتصرف في ملكه كيف يشاء لأن أحدنا لو أنفق عمره في بناء دارة وبذل الجهد في تزيينها وتزويقها ثم يأتي بعد ذلك في هدمها فإنه يمنع من ذلك ويزجر^(٢) وما هذا إلا أنه قبح وهذا دليل من الشاهد .

والذين يتعلقون بالقول بتعذيب أطفال المشركين أن الله يعذبهم لأنه لو أبقاهم وكلفهم لكفروا ، وهذا في رأي القاضي لا يصح لأنه لو صح لصح ذلك أيضاً في أطفال المسلمين والمعلوم خلافه^(٣)

ومما يتعلقون به أيضاً أن الله يأمر أطفال المشركين يوم القيامة بدخول النار فلا يأترون ويعصون الله فيعذبهم الله علي هذه المعصية ، وهذا أيضاً لا يصح عند القاضي لأن الآخرة ليست دار تكليف^(٤)

ويتعلقون بأخبار عن الرسول صلي الله عليه وسلم عندما قال لما سأله خديجه عن أطفال لها كانوا في الجاهلية " لو شئت لأسمعك في النار " ويرد علي ذلك بقوله " أن هذه الأخبار أخبار أحاد لا توجب الثلج واليقين فكيف يحتج بها والذي روينا وتلونا من القرآن أظهر فالواجب التمسك به خصوصاً صحت به أدلة العقول^(٥)

(١) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " - ص ٤٧٨

(٢) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " - ص ٤٧٨

(٣) القاضي عبد الجبار : " المختصر في أصول الدين " - ص ١٣٢ ، كلك " شرح الأصول الخمسة " - ص ٤٨١

(٤) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " - ص ٤٨١

(٥) القاضي عبد الجبار : " المختصر في أصول الدين " - ص ٢٢٤

فالقاضي لا يسلم أن حكمهم حكم آبائهم لا في الاسم ولا في الحكم ، لأن عدالة الله تقتضي أن يكون كل واحد مسئولاً عن أفعاله ولا يسأل إنسان عن ذنب إنسان آخر مهما كانت المبررات ، لأن ذلك يتعارض مع مبدأ العدالة ومن هذا المنطلق رفض القاضي تعذيب أطفال المشركين بذنوب آبائهم لأن في هذا ينهر العدل من أساسه والذي دافع عنه المعتزلة بما فيهم القاضي عبد الجبار .

خامساً " تفسير الشر ومصدره عند القاضي "

لقد عرفنا فيما سبق أن القاضي ينزه الله عن فعل القبيح أو الظلم وأنه لا يفعل الشر ولا يأمر به لأنه عادل، كما أنه وضح لنا مظاهر هذه العدالة ، وإذا كان يوجد بعض الأشياء والتي توحى ظاهرها بأنها شر فأنها في الحقيقة ليست بشر ولكنها خير في مصلحة الإنسان مثل الآلام والأمراض ، أما الشرور نحو الظلم وتكليف ما لا يطاق فهي شر في الحقيقة وذلك لا يمكن تفسيرها إلا هكذا ، ولكن الله لا يفعلها والله منزّه عنا؟

والإجابة علي هذا السؤال عند القاضي تدفعنا إلي دراسة مشكلة القضاء والقدر عنده لأن القاضي في هذا المشكلة أسند للإنسان حرية الإرادة ودافع عنها ونفي القول بالقضاء والقدر حتى الكسب فقد رفضه ، لأن الكسب ينتج عنه الجبر وما هذا إلا لكي ينزه الله عن فعل الشر وينسبه إلي الإنسان بقدرته علي الفعل وحرية اختياره فالشر مسئولية الإنسان عن حريته في الفعل وقدرته عليه .

وقبل أن يثبت للإنسان القدرة علي الفعل - وحرية اختياره - ينقد كل من الجبرية والأشاعرة في هذا المجال ، ويذكر لنا السبب الحقيقي لمن قال بالحبر

وأول من قال به فأول من قال بالجبر هو "معاوية بن أبي سفيان" والنسب في ذلك في رأي القاضي عبد الجبار، لجعله عذراً فيما يفعل من الأفعال وينسبها إلى الله لكي يتحرر من المسؤولية في ظلمة للرعية ^(١) وينسب هذا الظلم إلى قضاء الله وقدره .

علي هذا الأساس يرفض القاضي القول بأن جميع الأفعال بقضاء الله لأن القضاء بمعنى الخلق لن يصح في شيء من أفعال العباد ولا القدر ^(٢) والقضاء والقدر يستعمل علي وجوه منها الفعل وإتمامه والفراغ منه ، يدل هذا قوله تعالى " فقضاهن سبع سموات في يومين " ^(٣) وقد يكون بمعنى الإلزام مثل قوله تعالى " ونُضي ربك إلا تعبدوا إلا إياه " ^(٤) وتستعمل بمعنى الإعلام والإخبار مثل قوله تعالى " وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب " ^(٥) ولا يصح إضافة جميع الأفعال إلى أنها بقضاء الله لإيهامه أنه يفعلها ، ولكن نفصل ذلك فإن أريد به الإعلام والإخبار فصحيح، وإن أريد به الإلزام فإنه يصح في البعض دون البعض، وإذا أريد به الخلق لن يصح شيء من أفعال العباد ^(٦)

فالقاضي يرفض أن يكون القضاء والقدر بمعنى خلق أفعال العباد لأن القضاء والقدر يذكر بوجوه خلق أفعال العباد ، فإن هذا يؤدي إلى أن الله يفعل القبيح ويخلق الكفر المؤدي إلى العقاب الدائم ، وهذا يكون ضرراً بالإنسان وظلماً له ^(٧).

(١) القاضي عبد الجبار : " المعنى " والمخلوق ص ١٩٨

(٢) القاضي عبد الجبار : " المحيط بالتكليف " - ص ٤٢٠

(٣) سورة فصلت آية ١٢

(٤) سورة الإسراء : آية ٢٣

(٥) سورة الإسراء : آية ٤

(٦) القاضي عبد الجبار : " المحيط بالتكليف " - ص ٤٢٠

(٧) القاضي عبد الجبار : " المعنى " والمخلوق - ص ١٩٨

ويؤدي إلى الفساد والخروج من الدين بل و ححد الضروريات^(١) وإلغاء لحكمه الله وعذله .

بل أن المجبرة في قولهم هذا لا يثبتون لله تعالى علي الكفار لا نعمة الدين ولا نعمة الدنيا ، لأن الله خلق فيهم الكفر فلم يكن لله نعمة لهم في الدين وكذلك فإن نعم الدنيا لا تكون نعم حقيقة لأنها سوف توصليهم إلي الخلود في النار^(٢) بل الأكثر من ذلك أن لا يكون لله نعمة علي المؤمنين أيضاً حيث أنه يكون غرضه قبيح نتيجة مذهبهم وأنه في آخر الأمر يخلق الزده في المؤمن بل يكون الله أشد من إبليس في الضرر . لأنه يخلق فينا الضرر الذي لا نستطيع الانفكاك عنه . أما إبليس فإنه يدعونا إلي الضرر ويمكن ألا نستجيب له ، فالضرر من جهة الله أشد من ضرر إبليس بل في أن إشتاتهم أن الله يخلق العباد ويخلق ما يقع فيهم من قبيح فإن هذا ينتج عنه أن الله جاهلاً محتاجاً لأن من يفعل القبيح يكون جاهلاً محتاجاً^(٣)

من أن قول المجبرة يؤدي إلى التكتيك في القرآن لأن من يفعل القبيح بجور أن يفعل انكذب وينعث الكذابين للإصلاح ويأمر بالقبيح وذلك يوجب أن لا تقع الثقة بكتاب الله^(٤)

لقد أدرك الفاضلي النتائج الخطيرة علي قول المجبرة في أن الله يخلق أفعال العباد وعنى هذا الأساس نقد الاستعارة في قولهم بالكسب ، لأن الكسب يؤدي إلي الجبر

(١) المصدر - ج ١ - " المغنى " المخلوق - ص ٦
(٢) المصدر - ج ١ - " شرح الأصول الخمسة " - ص ٣٦٠ ، ٣٦١
(٣) المصدر - ج ١ - " المحيط بالتكليف " - ص ٣٧١ ، ٣٧٣
(٤) المصدر - ج ١ - " المختصر في أصول الدين " - ص ٢٠٩ ، كذلك " شرح الأصول الخمسة " - ص ٣٢٤

حيث أن الله خلقه في العبد بقدره لا يمكن أن ينفك منه العبد ^(١) وقد عرضنا في الفصل الأول كيف نقد القاضي الأشاعرة في نظرية الكسب ولا مجال لإعادة هذا النقد فالجبر والكسب وجهان لعملة واحدة بل أن الكسب غير معقول ^(٢)

وبعد هذا النقد لنظرية الجبر والكسب ذكر لنا القاضي العديد من الآيات القرآنية علي سبيل المؤازرة والمساندة والتي تدل علي أن الله لا يخلق أفعال العباد ومن هذه الآيات الكريمة قوله تعالى " ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ^(٣) فالتفاوت هنا لا يمكن أن يكون من جهة الخلق ، لأن في خلقه المخلوقات من التفاوت ما لا يخفي ، فليس المراد به إلا التفاوت من جهة الحكمة ، وإذا ثبت هذا لم يصح في أفعال العباد أن تكون من جهة الله لاشتمالها علي التفاوت وغيره وقوله تعالى " الذي أحسن كل شيء خلقه ^(٤) فليس المراد به الإحسان لأن في أفعاله تعالى ما لا يكون إحساناً مثل العقاب فليس المراد به الحسن فإذا ثبت ذلك فلا يجوز أن تكون القبائح مضافة إلي الله .

ومثل قوله تعالى " صنع الله الذي أتقن كل شيء ^(٥) فبين الله تعالى أفعاله كلها متقنة والإتقان يتضمن الإحكام والحسن جميعاً فإذا وجد في أفعال العباد ما هو غير متقناً ثبت أن الله لا يجوز أن يكون خالقاً لها مثل قوله تعالى "وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى ^(٦)

(١) القاضي عبد الجبار : " المختصر في أصول الدين " - ص ٢٠٩

(٢) القاضي عبد الجبار : " شرح الأصول الخمسة " - ص ٣٠٦

(٣) سورة الملك : آية ٣

(٤) سورة السجدة : آية ٧

(٥) سورة النمل : آية ٨٨

(٦) سورة الإسراء : آية ٩٤

وقوله تعالى " جزاء بما كانوا يعلمون ^(١) " وقوله تعالى " جزاء بما كانوا
يكتسبون ^(٢) " وقوله تعالى " فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ^(٣) " ففد فوص الأمر في
ذلك إلى اختيارنا ^(٤)

نقد رفض القاضي القول بالجبر والكسب ونقدهما ، وقدم العديد من الآيات
القرآنية على ذلك وأثبت للإنسان القدرة على الاستطاعة والعقل وأن الإنسان له
حرية الاختيار والتي تنتج من أفعال العباد ، وعلاقة إثبات للناس إرادة فاعله
باب العدل أنه يلزم على القول بمقارنتها للمقدور تكليف ما لا يطاق وذلك قبيح
ومن العدل أن لا يفعل القبيح ^(٥)

ومن هنا يتضح لنا أن القاضي أراد أن ينسب للإنسان الفعل لكي ينزله أنه
عن فعل الظلم أو الشر وينسبه إلى الإنسان بسبب اختياره فأفعال العباد من تصرفهم
، وقائمهم وقعودهم حادثة من جهتهم وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك ولا فاعل
لها ولا محدث سواهم ^(٦) فصحة الفعل ووقوعه مبني على قدرة الإنسان وكونه
قادر ^(٧)

والذي يدل على أن أفعال العباد حادثة من جهتهم أننا نفصل بين المحسن
والمسيء ، وبين حسن الوجه وقبحه ، فنحمد المحسن على إحسانه ونمد المنيء
على إساءته ، ولا يجوز هذه الطريقة في حسن الوجه وقبحه ولا في طول القامة

(١) سورة الفرقان
(٢) سورة التوبة
(٣) سورة النحل
(٤) سورة النحل
(٥) القصص من القرآن - " شرح الأصول الخمسة " - ص ٣٥٥ ، ٣٦٢
(٦) القصص من القرآن - " شرح الأصول الخمسة " - ص ٣٩٠
(٧) القصص من القرآن - " المعنى " ص ٣
(٨) القصص من القرآن - " شرح الأصول الخمسة " ص ٣٩٢

وقصرها حتى لا يحسن منا أن نقول للطويل لما طالت قامتك ولا للقصير لما قصرت قامتك كما يحسن أن نقول للظالم لما ظلمت وللكاذب لما كذبت ، فالتمييز بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر للظالم عليه بالصعات والإحكام ^(١) والدليل علي أن هناك من الأفعال تقع من جهتنا أن الأفعال لا تقع إلا من القادرين ^(٢)

والذي يدل علي ذلك أيضاً أن هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب قصودنا ودواعينا ، ويجب انتقاؤها بحسب كراهيتنا وصارفنا مع سلامة الأحوال فلو أراد أحدنا البناء لم تقع منه الكتابة ^(٣)

وبدل علي ذلك أيضاً حسن الأمر والنهي وغيرهما من الإحكام ^(٤) لأن الله لو خلق هذه الأفعال لبطل الأمر والنهي ^(٥) و لوجب أن يكون ظالماً جائراً لأن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور ^(٦) وهذا كفر من قائله لأن الأمة بأسرها تقول أن من وصف الله بأنه ظالم فقد كفر سواء بالقول أو المعنى ^(٧) وإذا كانت هذه الأفعال ليست من فعلنا ، فلماذا نجاهد الأعداء والله خلقهم لذلك وكيف يحسن منه تعالى المساءلة والمحاسبة وجميع ما وقع من الأفعال وهو الذي خلقها ^(٨)

- | | |
|-----------------------|---|
| (١) القاضي عبد الجبار | : " شرح الأصول الخمسة " - ص ٣٣٢ ، كذلك " المختصر في أصول الدين " ص ٢٠٨ ، كذلك المحيط بالتكليف " - ص ٣٤٠ |
| (٢) القاضي عبد الجبار | : " المغني " - ج ١٢ ، ص ٢٦٣ |
| (٣) القاضي عبد الجبار | : " شرح الأصول الخمسة " - ص ٣٣٢ ، كذلك " المختصر في أصول الدين " ص ٢٠٨ ، كذلك المحيط بالتكليف " - ص ٣٤٠ |
| (٤) القاضي عبد الجبار | : " المحيط بالتكليف " - ص ٣٤٠ |
| (٥) القاضي عبد الجبار | : " المختصر في أصول الدين " - ص ٢٠٩ |
| (٦) القاضي عبد الجبار | : " شرح الأصول الخمسة " - ص ٣٤٥ |
| (٧) القاضي عبد الجبار | : " المختصر في أصول الدين " - ص ٢٠٩ |
| (٨) القاضي عبد الجبار | : " المختصر في أصول الدين " - ص ٢٠٩ |

فالعقل يقع لأنه يقع على حسب أحوالنا ومطابقاً في النفسي والإثبات^(١) وبهذا فقد أنكر القاضي الجبر كما أنكر الكسب ، وأثبت قدرة الإنسان على الفعل وأنه حر الاختيار في الأفعال يفعل أو لا يفعل . وبهذا فقد ثبت للإنسان القدرة على الفعل لكي يحمله مسئولية الشر والظلم الذي في العالم ، وينزه الله عن فعل الشر لأنه " كل ما يثبت أنه قبيح يعلم أنه من فعل العباد لأنه تعالى لا يفعل ألا الحسن وكل ما يثبت أنه من فعله تعالى فيجب أن يكون حكمه وصواباً^(٢)

لقد أنكر القاضي القول بأن الآلام والأمراض والتي تنسب إلى الله أن تكون شراً في الحقيقة، بل هي لحير الإنسان ولحكمه وصعها الله إذا كان في مقابلها عوض واعتبار، وهذا ما أكده القاضي عندما تعرضنا لمظاهر العدل الإلهي، وهذا الشر هو الذي أضافه المسلمين إلى الله لكي يخالفوا به الثنوية والمجوس الذين زعموا أن الآلام والمضار ليست من فعل الله ، فهذا الشر من الأمراض وما شاكلها أجمع منه تعالى، بفعله الله لمصالح الخلق فيكون أنفع وأصلح للعبد في الدين من الصحة والسلامة لأنه أعظم من نفع الدنيا^(٣) ولهذا فإن فعل الله من الآلام لا يوصف بأنه شر^(٤)

وعلى هذا الأساس أدرك القاضي أن هناك من الأفعال التي تنسب إلى الله تروحي ظاهرها بأنها شر، ولكن الحقيقة إذا تأملناها نجد أنها عكس ذلك لأنها في النهاية سوف تكون لخير الإنسان ولمصلحته، وهذا عند القاضي من حكمة الله في الكون، وأمثال ذلك الأمراض والآلام فإنها تدفعنا دوماً إلى فعل الخير وطاعته وهذا

(١) القاضي عبد الجبار : " المحیط بالتکلیف " - ص ٢٤١
 (٢) القاضي عبد الجبار : " المختصر في أصول الدين " - ص ٢٠٣
 (٣) القاضي عبد الجبار : " المختصر في أصول الدين " - ص ٢١١
 (٤) القاضي عبد الجبار : " المغني " - ج ١٤ ، ص ٤٢

يكون بالاعتبار ، وكذلك فإننا سوف يكون لنا مقابل عن هذه الآلام والأمراض وهذا يكون بالعوض .

وأما الكذب والكفر والفواحش والمعاصي والظلم فانه منزّه عنها لا يفعلها ولا يأمر بها والذي يدعو إليها هم شياطين الإنس والجن ^(١) وهذا هو ما يسميه القاضي شر في الحقيقة ، ومنسوب إلى الإنسان لأنه هو الفاعل علي الحقيقة ومسئولة هذه الأفعال تتعلق به بسبب حرية الاختيار لها ، والسبب في فعل الإنسان الظلم "أن هؤلاء الظلمة يغتصبون أموال الناس إما لأنهم لا يعرفون قبح الاغتصاب ، أو لاعتقادهم أنهم سيحوجون إليه في المستقبل ^(٢) وعلي هذا فإن الفواحش وكل القبائح ليست من خلق الله لأنها لو كانت من خلق تعالى فيجب الرضا بها ، وهذا كفر من قائله أما إذا لم يجب الرضاء ففي ذلك دلالة علي أنه ليس من قضاء الله تعالى ^(٣) وهي تنسب إلي الإنسان .

ولهذا فالشر عند القاضي قسمان : شر مجازي مثل الآلام والأمراض والأسقام وهو من فعل الله ، وهو ليس شراً في الحقيقة لأنه يراد به خير ونفع للعباد ، وأما الشر الثاني فهو شر في الحقيقة والله منزّه عنه مثل الظلم والكذب والكفر والفواحش والمعاصي وكل هذا مصدره الإنسان ويقع علي مسئوليته بسبب حرية اختياره وسوء تدبيره .

(١) القاضي عبد الجبار : "تنزيه القرآن عن المطاعن" - ص ٦١
 (٢) القاضي عبد الجبار : "شرح الأصول الخمسة" - ص ٣٠٢
 (٣) القاضي عبد الجبار : "المختصر في أصول الدين" - ص ٢١٢

ورغم الجهود الكبيرة التي بذلها القاضي لتنزيه الله عن الشر وإثبات عدالته ، فإنه يأخذ عليه انه ركز اهتمامه بشكل كبير علي هذا التنزيه كما فعل أسلافه من المعتزلة ورغم أنه كان أكثر منهم وضوحاً وتحليلاً لهذه المشكلة التي نعرضنا لها إلا أنه قد بالغ في التنزيه بدرجة كبيرة جعلته لا يهتم بمشكلات أخرى وعلاقتها بالخير والشر لكي يوضح العلاقة بينهما إلا علي أساس إبراز التنزيه فقط ؛ فمثلاً في دراسته لمشكلة الحرية الإنسانية وعلاقتها بالخير والشر فقد درسها لإبراز التنزيه الكامل لله وليس كعلاقة تفاعلية لكل منهما استقلالية خاصة

وسوف ننتقل لدراسة المشكلة عند الفيلسوف ابن رشد لكي نوضح رأيه في هذه المشكلة وكيف واجهها باعتباره آخر فلاسفة العرب .

* * *

الفصل الثالث

"مشكلة الخير والشر"

عند ابن رشد

مشكلة الخير والشر عند ابن رشد

تقديم

كانت مشكلة الخير والشر من المشكلات التساكنة التي تناولها ابن رشد بالفحص والنقد ، ورغم أن المشكلة قد تعرض لها الفكر الإسلامي منذ زمن بعيد عندما نشأت الفرق الكلامية وخاصة المعتزلة والأشاعرة بدراسة هذه المسألة ، ولكنها لم تعالج بطريقة شاملة من جميع الزوايا إلا على أيدي ابن رشد .

فالأشاعرة مثلاً لم يعترفوا بالصفات الذاتية للأشياء فليس بوجد عندهم شيء هو خير في ذاته ولا شيء هو شر في ذاته . وأن الله تعالى يجور أن يفعل ما لا يرصده أو يأمر بما لا يريده بل أنهم أنكروا العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات وهذا قلباً للحقائق الطبيعية والحكمة الإلهية بل هو قلباً للكليف وهذا يتنافى مع وجود الله أصلاً . فعدم قدرتهم على محابته مشكلة الشر أدى بهم إلى القول بأن الموجودات كلها حائرة .

لقد ارتبطت مشكلة الخير والشر منذ البداية عند ابن رشد بمشكلات أخرى تناولها ابن رشد مثل السببية ، والحرية الإنسانية، والوحدانية والعلم الإلهي ، فكانت مشكلات متشابكة ومتراصة إلى حد كبير تعبر عن النسق الفلسفي والاتجاه العقلائي المتناسق الذي عالج به ابن رشد هذه المشكلات دون أن تكون تفسر مشكلة من المشكلات على حساب المشكلات الأخرى ،

تم هو يتجه في حل هذه المشكلة في منهج قد وصفه منذ البداية وهو مراتب الناس والتأويل وسوف نعرف كيف عالج هذه المشكلة وربطها بمشكلة تتعلق بها من قريب أو بعيد .

والشيء المهم الآخر والذي نريد التأكيد عليه هو أن لابن رشد مؤلفاته الخاصة ثم تلاخيصه وشروحه لكتب أرسطو ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن نفصل بين مؤلفاته الخاصة وتلاخيصه وشروحه علي كتب أرسطو لأنها تعد جزءاً لا ينفصل من نظرياته الفلسفية ، وتعبير عن أفكاره وبالتالي أهمية هذه التلاخيص والشروح في الكشف عن أفكاره^(١)

أولاً : مراتب الناس وعلاقتها بمشكلة الخير والشر

كان ابن رشد واسع الأفق عندما نظر إلي الشرع نظرة شاملة بكل المقاييس ، حيث أن الشرع يخاطب جميع الناس بمستوياتهم المختلفة . يقول ابن رشد قأنت اذا تأملت الشرع وجدته مع أنه قد ضرب للجمهور في هذه المعاني المثالات التي لم يكن تصورهما إياها دونها ، فقد نبه العلماء علي تلك المعاني أنفسها التي صرب مثالاتها للجمهور ، فيجب أن يوقف عند حد الشرع في نحو التعليم الذي خص به صنفاً صنفاً من الناس وألا يخلط التعليمان كلاهما فتفتقد الحكمة الشرعية النبوية ولذلك قال عليه السلام إنا معشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم وأن نخاطبهم

(١) د/ عاطف العراقي " البرعة العقلية في فلسفة ابن رشد " دار المعارف ، سنة ١٩٦٧ . تصدير ص ١٥ ، وكذلك كتاب " تجديد في المذاهب الفلسفية " للدكتور/ عاطف العراقي دار المعارف ، ط٤ ، ١٩٧٩ ، ص ١٣٧

علي قدر عقولهم . ومن جعل الناس شرعاً واحداً في التعليم فيؤ كمن جعلهم شرعاً واحداً في عمل من الأعمال ، وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول (١)

فعالمية الإسلام ونزوله لجميع الأجاس والأمم أدى إلي تنوع الخطاب إليهم بما يتناسب مع مستوياتهم في الفهم والإدراك لأن طباع الناس متفاوتة في التصديق ، فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقوال الجدلية تصديق صاحب البرهان إذ ليس في طابعهم أكثر من ذلك ، ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقوال البرهانية وذلك أنه لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل إنسان إلا من جدها عناداً بلسانه أولم تنفرد عنده طرق الدعاء فيها إلي الله تعالى ، لإغفاله ذلك عن نفسه ، ولذلك خص عليه الصلاة والسلام بالبعث إلي الأحمر والأسود أعني لتضمن شريعته طرق الدعاء إلي الله (٢)

فالحقيقة واحدة وهذا التنوع في الخطاب جاء نتيجة تنوع في الفهم والإدراك بما يتناسب مع مستويات الناس ، ومن هذا المنطق فإن الشريعة تسمح لكل البشر بأن يكونوا مخاطبين ، فليست الشريعة خطاباً موجهاً لفئة من الناس ، بل هي خطاب الناس جميعاً تعددت مستوياته مراعاة لاختلاف مستويات المخاطبين في الفهم والإدراك .

فلقد كان ابن رشد يعرف جيداً أن هناك حقيقة واحدة دائماً ولكنها تتمثل في مستويات تعبير مختلفة لأنها تخاطب مستويات فهم مختلفة (٣)

(١) ابن رشد : الكشف عن مدهج الأدلة في عقائد الملة " - المطبعة الجمالية ، القاهرة ١٩٨١ ص ٧٩
(٢) ابن رشد : " فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال " - تحقيق د/ محمد عمارة ، دار المعارف و المطبعة الثانية ، بدون تاريخ ، ص ٣١
(٣) د/ زينب محمود الحصري : " أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى " - دار الثقافة ١٩٨٣ ، ص ١٢٧

وبناء على هذا قسم ابن رشد الناس إلى ثلاثة أقسام أو ثلاثة أصناف الجمهور، وأهل الجدل، وأهل البرهان. فطرق التصديق الموجودة للناس ثلاثة البرهانية والجدلية والخطابية وذلك لأن الناس كلهم ليس في طباعهم أن يقبلوا البرهان ولا الأقاويل الجدلية وذلك لأن الناس كلهم ليس في طباعهم أن يقبلوا البرهان ولا الأقاويل الجدلية فضلاً عن البرهانية، مع ما تعلم الأقاويل البرهانية من العسر في ذلك إلى طول الزمان لمن هو أهل لتعليمها، وكان الشرع إنما هو مقصودة تعليم الجميع وجب أن يكون الشرع يشتمل على جميع وأنحاء طرق التصور^(١) طبقاً للمراتب الثلاثة التي حددها ابن رشد ولعل السبب في ذلك هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما^(٢)

ولعل هذا من ضمن الأسباب التي دفعت بابن رشد إلى نقد علماء الكلام لأنهم لم يراعوا هذا التقسيم أو هذه الأصناف من الناس^(٣) وذلك أن كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلاً غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى وزعمت أنه الذي قصده الشرع ، حتى تمزق كل ممزق وبعد جداً عن موضعه الأول^(٤) وأن طرفيه انني سلكوها في إثبات تأويلاتهم ليسوا فيها مع الجمهور ولا مع الخواص^(٥)

فابن رشد يرفض علم الكلام لأن هذا العلم يريد أن يثبت أشياء لا يمكن إثباتها بمناهجه^(٦) ولا يفيد الناس أساساً ولعله كان طريقاً مرتبطاً بظروف زمانية معينة ، أكثر من كونه طريقاً مفتوحاً شاملاً ولازماً لكل عصر ولكل زمان^(٧)

(١) ابن رشد : "فصل المقال" - ص ٥٥ ، ٥٦

(٢) ابن رشد : "فصل المقال" - ص ٣٤

(٣) ابن رشد : "للكشف عن مناهج الأدلة" - ص ٧١ ، ٧٢

(٤) ابن رشد : "فصل المقال" - ص ٦٣

(٥) دي بور : "تاريخ الفلسفة في الإسلام" - ترجمة د/ محمد عبد الهادي أبو ريذه - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ، ١٩٥٤ و ص ٢٥٩

(٦) د. عاطف العراقي : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد " دار المعارف ، ج ٢ ، ١٩٨٤ ، ص ٤٨

كذلك نقد الإمام الغزالي لأنه لم يراع هذا التصنيف أو هذه المراتب الثلاثة ، حيث صرح للجمهور بكثير من التأويلات التي من حق أهل البرهان . يقول ابن رشد موضحا الخطورة في تلك " فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور ولا أن تثبت في الكتب الخطابية أو الجدلية أعني الكتب التي الأقاويل الموضوعه فيها من هذين الجنسيتين كما صنع ذلك أبو حامد ^(١) الغزالي فالتأويل الصحيح هي الأمانة التي حملها الإنسان فحملها وأشفق منها جميع الموجودات ^(٢)

إن أسمى أنواع المعرفة عند ابن رشد المعرفة البرهانية لأن البرهان قياس يقيني يفيد علم الأشياء علي ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع فالقياس البرهاني هو العلم الحقيقي ^(٣) ولا يقبل التغير ولا الفساد ^(٤) ، والمخاطبة البرهانية هي التي تكون من المبادئ الأول الخاصة بكل تعليم ^(٥) وهي - أي المعرفة البرهانية - واضحة بذاتها ^(٦) وهي أسمى صور اليقين ^(٧)

فالوجه الفلسفي للحقيقة كان بالنسبة له هو أعلى نمط من أنماط الحقيقة الإنسانية ^(٨)

(١) ابن رشد : فصل المقال " - ص ٥٩

(٢) ابن رشد : فصل المقال " - ص ٦٢

(٣) ابن رشد " شرح البرهان وتلخيصه " تحقيق د/ عبد الرحمن بدوي ، قسم التراث العربي - الكويت - ط ١ ، ١٩٨٤ و ص ٤٩

(٤) ابن رشد " شرح البرهان وتلخيصه " - تحقيق د/ عبد الرحمن بدوي ، قسم التراث العربي - الكويت - ط ١ ، ١٩٨٤ و ص ٤٩

(٥) ابن رشد " تلخيص السفسطة " تحقيق محمد سليم سالم ، مطبعة دار الكتب و ١٩٧٣ ، ص ١١

(٦) د/ علي عبد الفتاح المعري . " التأويل في الانعري وابن رشد " كتاب البركاوي ، ص ٢٢٠

(٧) د/ عاطف العرقى " البرعة العقلية في فلسفة ابن رشد " ص ٣٠٤

(٨) Gilson (Etienne) : History of christianation

: philosophy in the middle Random

: House New York 1955 P.219 -220

ولذلك نجد أن ابن رشد وهو يعالج مشكلة الخير والشر قد عالجهما بمنهج البرهان ، وقد مذهب المتكلمين الذي يعتمد على الجدل وحاول تأويل الآيات القرآنية لأنها كانت في حق الحمير والتي تعارض ظاهرها مع أهل البرهان.

ن يمكن القول بأن مفتاح فلسفة ابن رشد بأسرها إنما يتمثل في هذه التفرقة الجوهرية بين هذه المراتب الثلاث مراتب الخطابة والحدل والبرهان ^(١)

وسوف نجد أن ابن رشد وهو يعالج مشكلة الشر وسبب وجوده يوضح لنا أن الآيات القرآنية والتي توحى ظاهرها بفعل الله الشر أو الظلم ، والذي أخذها المتكلمين كدليل على ما يعتقدون وخاصة الأشاعرة في القول بأن الله يفعل الشر وليس إليه . قد اضطروهم إلى ذلك يقول ابن رشد " قلنا أن تفهيم الأمر علي ما هو عليه الحمير في هذه المسألة اضطروهم إلى ذلك " ^(٢) فهذه المراتب ثلاث سوف يكون لها دورها في معالجة ابن رشد لمصدر الشر وكيف نفسره وكيف نواجه الآيات المتعارضة في هذا الإطار .

ثانياً : السببية وعلاقتها بمشكلة الخير والشر

لقد درست مشكلة الخير والشر عند ابن رشد في إطار الاعتقاد بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات ومحاربة الحواجز والإمكان ^(٣) ويؤكد لنا ابن رشد علي ضرورة الربط بين الأسباب ومسبباتها وإن عكس هذا سوف يؤدي إلى

(١) د/ عاطف العراقي " المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد " - دار المعارف ، ط ٢ ، ١٩٨٤ ، ص ٤٧

(٢) ابن رشد " الكشف عن مناهج الأدلة " - ص ١١٦

(٣) د/ عاطف العراقي : " النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد " - ١٩٨

إبطال العلم والعناية والعقل وأن إنكار وجوب الأسباب الفاعلة التي نشاهدها في المحسوسات إنما هو من قبيل الأفعال السوفسطائية^(١)

يقول ابن رشد " إما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي نشاهدها في المحسوسات فقول سوفسطائي والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جناحه ، وإما متقاد لشبهة سوفسطائية عرضت له في ذلك ومن ينفي ذلك فليس يقدر أن يعترف أن لكل فعل لابد له من فاعل^(٢)

ولذلك نجد ابن رشد ينتقد الأشاعرة لأنهم ينفون هذه العلاقة فقولهم إن الله تعالى أجرى العادة بهذه الأسباب وأنه ليس لها تأثير في المسببات بإذنه قول بعيد جداً علي مقتضى الحكمة ، بل هو مبطل لها لأن المسببات إن كان يمكن أن توجد من غير هذه الأسباب علي حد يمكن أن توجد بهذه الأسباب ، فأى حكمة في وجودها عن هذه الأسباب^(٣)

والواقع أن الغزالي قد سار علي نهج طائفة من كبار الأشاعرة كأبي الحسن الأشعري والباقلاني فيما يختص بقولهم إن الافتران بين ما يعرف بالسبب وما يعرف بالمسبب إنما اقترن مرده إلي العادة لا إلي الضرورة العقلية ، ونود أن نشير إلي أن الغزالي قد حاول نقد العلوية في كافة كتبه سواء كان عن طريق مباشر أو غير مباشر^(٤)

(١) د/ عاطف العراقي : " تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية " - ص ١٣٧

(٢) ابن رشد : " تهافت التهافت " - تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف ، ط ٣ و ص ٧٨١

(٣) ابن رشد : " لكشف عن مباحج الأدلة " - ص ٨٦

(٤) د/ عاطف العراقي : " تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية " - ص ١٢٣

يقول ابن رشد " ولذلك نحد من حذق في صناعة الكلام قد لجأ أن ينكر
الضرورة التي بين الشرط والمشروط وبين الشيء وحده ، وبين الشيء وعلمه ،
وبين الشيء ودليله ، وهذا كله تبهر في رأي السوفسطائيين فلا معنى له (١)

ثم يواصل ابن رشد نقده للذين ينفون العلاقة بين السبب والمسبب ويقولون
بالجواز والإمكان وينكرون الضرورة واليقين ، وذلك لأن النتائج التي تترتب على
هذه الأقوال نتائج خطيرة تتمثل في نفي الحكمة الإلهية وسلب العقل ورفع العلم -
أكثر من ذلك إنكار الصانع أصلاً .

فالمعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها ، فرفع هذه
الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له ، فإنه يلزمه أن لا يكون هاهنا شيء معلوم أصلاً
علماً حقيقياً ، بل إن كان فمظنون ولا يكون هاهنا برهان ولا حد أصلاً ، وترفع
أصناف المحمولات الذاتية التي منها تتألف البراهين ومن يضع أنه ولا علم واحد
ضروري يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضرورياً (٢)

فتتمية الحائب العقلاني في الإنسان إنما يثمر تقديراً للعلم في شئ
تخصصاته وألوانه واحتراماً للقوانين العلمية ومناهج البحث (٣) بل أن هناك من
الناس من ينكر وجود القوة المتقدمة بالزمان على الشيء الذي هو قوية عليه ،

(١) ابن رشد : " تهافت التهافت " - ص ٨١١

(٢) ابن رشد : " تهافت التهافت " - ص ٧٨٥

(٣) - عبد الفتاح فؤاد . " الفلسفة الرشدية مدخل الثقافة الإسلامية " - بحث ضمن الكتاب التذكاري عن ابن رشد

١٩٨٣ ، مرجع سابق ، ص ١١٤

ويدعي أن القوة والشيء يوجدان معاً ، وهذا القول ينتج عنه ألا تكون قوة أصلاً لأن القوة مقابلة لفعل ولا يمكن أن يوجد معاً^(١)

فبعد أن بين ابن رشد النتائج الخطيرة التي تأتي من هذا الرأي في مجال العلم والفعل بين أثر ذلك علي العقل فعندما ندرك أن " العقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها وبه ويفترق من سائر القوة المدركة ، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل^(٢) وبهذا قد نلغي العقل بما هو إدراك الموجودات بأسبابها بل هو يلغي الحكمة من وجودها أساساً بناءً علي اعتقادهم أن الله تعالى أجرى العادة بهذه الأسباب ، وأن ليس لهذا تأثير في المسببات بإذنه قول بعيد جداً عن مقتضى الحكمة بل هو مبطل لها ، لأن المسببات إن كان يمكن أن توجد من غير هذه الأسباب علي ما يمكن أن توجد بهذه الأسباب .

ثم يتساءل ابن رشد "قأي حكمة في وجودها عن هذه الأسباب^(٣) بل إن التاخر بين المسلمين إنما جاء بسبب سوء الفهم للعلة الوثيقة بسين دينهم وبين العقل^(٤) بل إنهم - أي الأشاعرة - في قولهم هذا لم يعترفوا بنعم الله علي الإنسان بناءً علي هذا الرأي لأن يمكن عندهم أن يكون جزء من عالم آخر مخالف بالحد والشرح لهذا العالم ، فلا تكون نعمة هاهنا يمتن بها علي الإنسان وهذا كله خلاف ما في فطر الإنسان^(٥) فإذا لم يكن الشيء ضروري ومقصود لم يكن لواضعه فضل علي وضعه بل الأكثر من هذا وذلك وفيما يرى ابن رشد أن هذا الرأي قد يؤدي بنا إلي نفي الصانع أصلاً وحجده الصانع الحكيم ، يقول ابن رشد " وبالجملة

(١) ابن رشد " تفسير ما بعد الطبيعة " مرجع سابق ، ص ١١٢٦ ، ج ٢ ، تحقيق موريس يويج بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٥٨

(٢) ابن رشد : " تفسير ما بعد الطبيعة " ص ٧٨٥

(٣) ابن رشد " الكشف عن مناهج الأئمة " ص ٨٦ و كذلك سيلة ذكرى نكي " ابن رشد و سموات الوجود في فلسفته الإلهية " - ص ٢٦٧ ، الكتاب التذكاري

(٤) د/ محمود قاسم " ابن رشد وفلسفته الدينية " - مكتبة الأنجلو المصرية ، ط ٣ ، ١٩٦٩ ، ص ٨٥

(٥) ابن رشد " الكشف عن مناهج الأئمة " - ص ٨٥

فكما أنه من أنكر وجود المسببات مرتبة علي الأسباب في الأمور الصناعية أو لم يدركها فهمه فليس عنده علم بالصناعة، ولا الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً^(١).

فتقدير العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات يعد في الواقع سبيلاً للاستدلال علي وجود الخالق^(٢) والعكس يكون ضد ذلك .

ولقد توسع ابن رشد في الرد علي ذلك لأنه يمس العقيدة والتوحيد من ناس يعتقدون من جانبهم أنهم المدافعون عن العقيدة . يقول ابن رشد " فإن النفس مما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المنحرفة في غاية الحزن والتألم وبخاصة ما عرض لها من ذلك، من قبل من ينسب نفسه إلي الحكمة فإن الأذية من الصديق، هي أشد من الأذية من العدو"^(٣)

فمعنى ما قلناه من أن القول بالجواز هو اقرب علي نفي الصانع من أن يدرك علي وجوده مع أنه ينفي الحكمة عنه هو أنه متى لم يعقل أن هاهنا نظام ولا ترتيب وإذا لم يكن هاهنا نظام ولا ترتيب لم يكن هنا دلالة علي أن الأسباب هو الذي يدل علي أنها صدرت عن علم وحكمة^(٤)

بل كيف نرد علي الذين ينكرون الأسباب ، فمتى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن هاهنا شيء يرد به علي القائلين بالاتفاق أعني الذين يقولون لا صانع هاهنا وأن جميع ما حدث في هذا العالم إنما هو من الأسباب المادية لأن

(١) ابن رشد : " لكشف عن مناهج الأئمة " - ص ٨٦
(٢) د/ عاطف العراقي : " النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد " - ص ٢١٤
(٣) ابن رشد : " فصل المقال " - ص ٦٦
(٤) ابن رشد : " لكشف عن مناهج الأئمة " - ص ٨٨

أحد الجائزين . هو أحق أن يقع عن الاتفاق، منه أن يقع من أن يقع من فاعل مختار^(١)

هكذا يعرض ابن رشد نقده للأشاعرة والغزالي القائلين بالجواز موضحاً النتائج الناتجة عن هذا الرأي في مجال العقيدة والعلم والعقل فابن رشد يفهم نقسده على الضرورة واليقين ، رافضاً في الوقت نفسه منطق الجواز والإمكان^(٢) لأن ذلك منافي لطبيعة الإنسان والحكمة الإلهية وبهذا الرأي تتحل الشكوك الكثيرة والتي توجه إلي العناية^(٣)

بعد أن وضع ابن رشد تناقضات هذا الرأي ونتائجه أراد أن يوضح لنا الأسباب الحقيقية التي دفعت بالقائلين لهذا الرأي .

يقول ابن رشد " وأما الذي قاد المتكلمين من الأشعرية إلي هذا القول الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية التي ركبها الله في الموجودات التي هاهنا ، كما ركب فيها النفوس وغير ذلك من الأسباب المؤثرة فهربوا من القول بأن هاهنا أسباباً مؤثرة هو بإذنه وحفظه لوجودها^(٤)

ولو علموا أن الطبيعة مصنوعة وأنه لا شيء أدل علي الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الأحكام لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة قد اسقط جزءاً عظيماً من موجودات الاستدلال علي وجود الصانع ، بجحده جزءاً من موجودات الله وبذلك أن جحد جنساً من المخلوقات والموجودات فقد جحد فعلاً من أفعال الخالق سبحانه ويقرب هذا ممن جحد صفة من صفاته^(٥)

(١) ابن رشد : " الكشف عن مباح الأدلة " ص ٨٦ ، ٨٧
(٢) د/ عاطف العراقي : " النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد " - ص ٣٢٢
(٣) د/ عاطف العراقي : " النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد " - ص ١٩٤
(٤) ابن رشد : " مباح الأدلة " - ص ٨٨ ، ٨٩
(٥) ابن رشد : " مباح الأدلة " - ص ٨

ويوضح لنا ابن رشد سببا آخر بقوله "فلما كان نظر هؤلاء القوم مأخوذاً من بادي الرأي وهو الطنون التي تخطر للإنسان من أول نظرة، وكان يظهر في بادي الرأي أن اسم الإرادة إنما يطلق عن من يقدر أن يفعل الشر وضده رأوا إنهم إن لم يضعوا أن الموجودات جائزة لم يقدروا أن يقولوا بوجود فاعل مريد فقالوا أن الموجودات كلها جائزة لينبئوا من ذلك المبدئ الفاعل مريداً^(١)

فابن رشد لم يشأ أن يتبع الأشاعرة الذين لم يجرؤوا على مجابهة مشكلة خلق الشر^(٢) ووقعوا في تناقض كبير ونتائج وضحها ابن رشد فيما سبق .

من هنا يأتي القول بأن مشكلة السببية كانت لها علاقة بالخير والشر إذا وضعنا في الاعتبار أن الذي قاد المتكلمين إلى نفي الأسباب كما وضحنا الهروب من مشكلة خلق الشر وتوسعوا في الإرادة على حساب العدل الإلهي بل على حساب العقل والحكمة الإلهية .

وسوف نعرف كيف واجه ابن رشد هذه المشكلة التي هرب منها الأشاعرة بخلق الشر ووجود الأسباب والمسببات لا يتنافى مع وجود الله وعدالته .

(١) ابن رشد "الكشف عن مباحث الأئمة" - ص ٨٩
(٢) د/ محمود قاسم : "ابن رشد وفلسفته الدينية" - ص ١٩٠

ثالثاً : الحرية الإنسانية وعلاقتها بمشكلة الخير والشر

قبل أن يدلي ابن رشد برأيه في مشكلة القضاء والقدر يعرض لنا صعوبات القول بالجبر وصعوبات القول بالحرية ، فالقول بعدم وجود اكتساب للإنسان يؤدي إلي الجبر كما يؤدي إلي عدم وجود تحديد ثابت يفيني لمذلول الخير والشر طالما أن الأمر كله من عند الله ، والقول أن الإرادة الإنسانية لا تؤثر في مجرى حوادث العالم قول متناقض إذا لو أرجعناها إلي الله مباشرة لما تسنى لنا تسميتها إرادة^(١)

بل أن القول بالقضاء والقدر يتنافى مع فكرة الثواب والعقاب بل يبطلها من الأساس^(٢) إذ كيف نحاسب علي أفعال وضعها الله ، أي أن من الظلم محاربة الإنسان علي أفعال وأعمال لا تتم إلا بإرادة ليست تحت القدرة الإنسانية وهذا يؤدي إلي صعوبات أخلاقية فلا تكليف إلا إذا كانت هناك صلة بين الفاعل والمفعول^(٣)

ولذلك يذهب ابن رشد إلي أن الله قد خلق لنا قوى نستطيع بها اكتساب أشياء هي أصدقاء^(٤) لكي يكون هناك مذلول للخير والشر ودفاعاً عن مسئولية الإنسان في أفعاله وتأكيداً علي الحزاء وهو الثواب والعقاب فحرية الفعل هي التي تضمن لنا التوجه إلي الخير والبعد عن الشر حتى أن الفعل الفاضل هو الذي يكون بالمشيئة والاختيار^(٥)

(١) د/ عاطف العراقي : "مشكلة الحرية في الفكر الإسلامي - مقالة في كتاب "دراسات فلسفية" مبد - للدكتور إبراهيم بيومي مذكور ، إشراف عثمان أمين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ص ٢٠٦

(٢) د/ نبيلة ذكرى ذكي : "مقالة في الكتاب التذكاري" - ص ٢٨٧

(٣) د/ عاطف العراقي : "مشكلة الحرية في الفكر الإسلامي - مرجع سابق ، ص ٢٠٦ ، ٢٠٧

(٤) د/ عاطف العراقي : "مشكلة الحرية في الفكر الإسلامي - ص ٢٠٧

(٥) د/ عاطف العراقي : "مشكلة الحرية في الفكر الإسلامي - ص ٢٠٦

لقد سأل ابن رشد قائلًا إذا كان هناك تعارض فكيف نجتمع بين هذا التعارض الذي يوجد في المسموع نفسه وفي المعقول ووجبنا ابن رشد كعادته إن الظاهر من مقصد الشارع ليس تفريق الاعتقاديين وإنما القصد هو الجمع بينهما علي التوسط بشرط أن يكون حقاً^(١)

ومن هنا يصل ابن رشد إلي وحيث الربط بين الإرادة الداخلية والعالم الخارجي وذلك عن طريق الاعتقاد بأن الأسباب التي من خارج تشير إلي نظام محدود وضروري وهي نواميس الكون ونظمه الثابتة ولهذا لا بد من الاعتقاد بأن إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد إلا بموافقة الأسباب التي من الخارج^(٢)

فإن رشد قسم الموجودات الحادثة إلي قسمين: جواهر وأعراض فالجواهر هي الفعل الحقيقي وهي لله ولا قتل للإنسان باختراعها ، أما الأعراض فهي الأسباب التي تفكر فيها وهي من فعل الموجودات وعملها قاصر علي توليد الأعراض^(٣) فتفلاح مدلاً بما يفعل في الأرض تخيراً وإصلاحاً ويبدد فيها الحب ما المعطى لخلقها المنبلة فهو الله^(٤)

والثاني فلا خوف من نسبة الحرية إلي الإرادة الإنسانية لأن هذا لا يؤدي إلي القول أكثر من خالق طالما أن المخلوقات في الحقيقة هي الجواهر التي اخترعها الله^(٥)

(١) - مصنف العراقي "مشكلة الحرية في الفكر الإسلامي" - ص ٢٠٧
 (٢) - مصنف العراقي "مشكلة الحرية في الفكر الإسلامي" - ص ٢٠٧، ٢٠٩
 (٣) - مصنف عرب داني : "موقف ابن رشد من مشكلة الخير والشر" - الكتاب التذكاري - ص ٣٨٦
 (٤) - مصنف العراقي "مشكلة الحرية في الفكر الإسلامي" - ص ٢١١
 (٥) - مصنف العراقي "مشكلة الحرية في الفكر الإسلامي" - ص ٢١١

نعم هناك حرية إنسانية ولكن مقيدة بنواميس الكون وبالعلاقات الضرورية الثابتة بين الأشياء ، ولا يمكن أن تفضي هذه النواميس إلي أي نوع من أنواع الجبرية ولهذا وجدناه يقيم هذه الفكرة على أساس السببية^(١)

لقد دافع ابن رشد عن الحرية الإنسانية المرتبطة بنواميس الكون والعلاقات الضرورية ورفض رفضاً قاطعاً الجبر باعتباره يؤدي إلي إبطال فكرة الثواب والعقاب ، كما لا نستطيع تحديد مدلول الخير والشر بل تبطل مسئولية الإنسان عن أفعاله بل التكليف علي وجه العموم ، حيث الأمر بترك الشرور لا يكون له معنى مع الخير ، بل يؤدي إلي أن الله ينسب إليه الشر باعتباره خالق أفعال العباد ، وهذا مالا يقبله ابن رشد ، لأن الشر هو من طبيعة الهيولي ومن طبيعة الوجود لأن الشر يعتبر دائماً شرطاً ضرورياً لوجود الخير إذ لولا إمكانية الشر لكانت إمكانية الخير ضرباً من المحال^(٢)

لقد كانت مشكلة الشر منذ النداية مرتبطة في أذهان الكثير بمسكلة الاختيار أو الحرية فالإحالة المستمرة إلي الشر والصراع العنيف بين الخير والشر هما اللذان يدعمان قدرتنا علي الاختيار وهما اللذان يؤكدان مسئوليتنا في الوقت نفسه^(٣) لذلك نجد أن ابن رشد قد ربط مشكلة الحرية بالخير والشر لأنهما مرتبطان بعضهم ببعض برابط وثيق وهذا إن دل علي شيء إنما يدل علي الاتساق الفكري في آراء ابن رشد دون أدنى تناقض .

(١) د/ عاطف العراقي : "مشكلة الحرية في الفكر الإسلامي" - ص ٢٠٩ ، ٢١٣
(٢) د/ زكريا إبراهيم : "مشكلة الخلقية" - مكتبة مصر ، ط ٢ ، ١٩٨٠ ، ص ٢١٩
(٣) د/ زكريا إبراهيم : "مشكلة الخلقية" - مكتبة مصر ، ط ٢ ، ١٩٨٠ ، ص ٢٢٠

رابعاً : العلم الإلهي وعلاقته بمشكلة الخير والشر

لقد أثبت ابن رشد صفة العلم لله تعالى وقدم لنا نصوص عديدة ومتعددة لكي يدافع فيها بآليات هذه الصفة ^(١) بل نجده في كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة" وهو يتكلم في الصفات يبدأ بصفة العلم ويعطيها الأولوية في الحديث عنها بقوله "وأما الأوصاف التي صرح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد للعالم فيها فهي أوصاف الكمالات الموحودة للإنسان وهي صفات العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والكلام فأمّا العلم^(٢) وهكذا كما هو واضح من النص يبدأ بصفة العلم .

لقد به الكتاب العزيز على وحه الدلالة عليه في قوله تعالى " ألا يعلم من خلق وهو لطيف الخبير ^(٣) ووحه الدلالة أن المصنوع يدل من جهة الترتيب الذي في أحزانه على كون صنع بعضهما من أجل بعض ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة ذلك المصنوع انه لم يحدث عن صانع هو طبيعة دائماً ولكن حدث عن صانع رب ما قبل الغاية فوجب أن يكون عالماً به^(٤) " (٣)

ثم يعضد ابن رشد مثلاً على ذلك " فالإنسان إذا نظر إلى البيت فأدرك أن الأساس إنما صنع من أجل الحائط وأن الحائط من أجل السقف تبين أن البيت إنما وجد عن عالم بصناعة البناء". ^(٥)

١ - ابن رشد في " المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد " - ص ٨٧

٢ - " الكشف عن مناهج الأدلة " - ص ٥٣

٣ - " الكشف عن مناهج الأدلة " - ص ٥٣

٤ - " الكشف عن مناهج الأدلة " - ص ٥٤

وبعد أن قدم ابن رشد الدلائل علي إثبات صفة العلم الإلهي أراد أن يبيننا إلى شيء مهم جداً وهو التفرقة بين العلم الإلهي والعلم الإنساني حيث أنه فرق تفرقة حاسمة وجذرية بين العلم الإلهي والعلم الإنساني^(١)

وذلك لأن العلم القديم إنما يتعلق بالموجودات علي صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم الحديث^(٢) فالحال فيه - أي العلم القديم - مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الموجود وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا والعلم القديم هو علة وسبب للموجود^(٣)

فالعلوم الإنسانية كلها انفعالات وتأثيرات عن الموجودات ، والموجودات هي المؤثرة فيها وعلم الباري سبحانه هو المؤثر في الموجودات والموجودات ه المنفعلة عنه.^(٤)

فمن هنا كان من الواجب أن يكون هنالك للموجودات علم آخر لا يكيف وهو العلم القديم سبحانه^(٥) فعلمه سبحانه وتعالى لا يتصف بالكلي ولا بالجزئي وإنما علم كلي عالم بالجزينات التي هي بالفعل بالقوة فمعلومة ضرورة هو علم بالقوة وإذا كان الكلي هو علم بالقوة ولا قوة في علمه سبحانه فعلمه ليس بكلي، وواضح من ذلك ألا يكون علمه جزيئاً لأن الجزينات لا نهاية لها ولا يحصرها علم^(٦) وترتب علي حدوثه أشياء مستمرة في ذاته . وهذا بالإضافة إلي أنه لا بد أن يكون

(١) د/ عاطف العراقي : " المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد " - ص ٩٧

(٢) ابن رشد : " ضميمه العلم الإلهي " - رسالة مشورة ص ١٠٠ كتاب " فصل المقال " ص ١٠٠ .

تحقيق الدكتور محمد عمارة

(٣) ابن رشد : " ضميمه العلم الإلهي " - رسالة مشورة ص ١٠٠ كتاب " فصل المقال " ص ٧٥

(٤) ابن رشد : " تهافت التهافت " - ج ٢ ، ص ١٧٥ ، ١٧٦

(٥) ابن رشد : " ضميمه العلم الإلهي " - ص ٧٦

(٦) د/ عاطف العراقي : " المنهج النقدي " - ص ٩٢

الشر من علمه^(١) فهو سبحانه لا يتصف بالعلم الذي فينا ولا بالجهل الذي هو مقابله^(٢) فالذات الإلهية تعلم الكليات والجزئيات بسبل تختلف عما يعلمه الإنسان .

فالعلوم الإنسانية كلها انفعالات وتأثيرات عن الموجودات والموجودات هي المؤثرة فيها وعلم الباريء سبحانه هو المؤثر في الموجودات والموجودات هي المنفصلة عنه^(٣)

فمن هنا كان من الواجب أن يكون هنالك للموجودات علم آخر لا يكيف وهو العلم القديم سبحانه^(٤)

فعلمه سبحانه وتعالى لا يتصف بالكلي ولا بالجزئي لأن الذي علمه كلي عالم بالجزئيات التي هي بالفعل بالقوة فمعلومة ضرورة هو علم بالقوة وإذا كان الكلي إنما هو علم للأمور الجزئية وإذا كان الكلي هو علم بالقوة ولا قوة في علمه سبحانه فعلمه ليس بكلي واضح من ذلك ألا يكون علمه جزئياً لأن الجزئيات لا نهاية لها ولا يحصرها علم^(٥) وترتب علي حدوثه أشياء مستمرة في ذاته. هذا بالإضافة علي أنه لا بد أن يكون الشر من عمله^(٦) فهو سبحانه لا يتصف بالعلم الذي فينا ولا بالجهل الذي هو مقابله^(٧) فالذات الإلهية تعلم الكليات والجزئيات بسبل

(١) د/ عاطف العراقي : " النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد " - ص ١٩٦

(٢) د/ عاطف العراقي : " النزعة النقدية في فلسفة ابن رشد " - ص ٩٢

(٣) ابن رشد : " تهافت التهافت " - ج ٢ ، ص ٦٧٦ ، ٦٧٥

(٤) ابن رشد : " ضميمات العلم الإلهي " - ص ٧٦

(٥) د/ عاطف العراقي : " المذهب النقدي " - ص ٩٢

(٦) د/ عاطف العراقي : " النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد " - ص ١٩٦

(٧) د/ عاطف العراقي : " النزعة النقدية في فلسفة ابن رشد " - ص ٩٢

تختلف عما يعلمه الإنسان . فعلم الله فيما يرى ابن رشد من الضرب الذي لا يدرك
كيفية إلا هو ^(١).

وإذا وصف بأنه جزئي يتعلق بكل جزئية صغيرة من جزئيات هذا العالم
فإن هذا يؤدي إلي صعوبة تفسير الخير والشر وإدراك طبيعتها ^(٢) بالإضافة إلي أنه
لا بد أن يكون الشر من عمله ^(٣) لأن الخير عادة يكمن في الكلي وكلما إقترب
الجزئي من الكلي سيطر الكلي عليه فضعف تأثير الشر وعندما يشمل الكلي الجزئي
وجدنا أن نسبة الشر تضاعلت أو علي الأقل لا تكون بصورتها الواضحة عندما
تكون منفصلة عن الكلي ، ولذلك فإن ما يقال عن الشر أنه عرض هو صحيح حيث
أن العرض لا استقلال له في الوجود ولا إنفراد به له في التحقيق ^(٤).

ولذلك لا بد لنا في تفسير الخير والشر أن نضعهما في علم الله الكلي وليس
العلم بالجزئيات لأن الله يحفظ ويعني بالنوع وليس بالعدد لأن عناية الله تشمل جميع
الموجودات ^(٥).

وبذلك يمكن القول بأن الشر قد تحول إلي مجموعة من الوسائل يقصد بهما
الوصول إلي الخير وهو النظام الموجود في العالم حيث نجد أن كل الموجودات
تجتمع وتتحرك حول غاية واحدة هي الخير ^(٦).

(١) د/ ميرفت بالي : " موقف ابن رشد من مشكلة الخير والشر " - مقال في الكتاب التذكاري " عن ابن رشد " .
سنة ١٩٩٣ ، ص ٣٦٥

(٢) د/ عاطف العراقي : " النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد " ص ١٩٥

(٣) د/ عاطف العراقي : " النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد " - ص ١٩٦

(٤) د/ نبيلة نكري نكي : " ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الإلهية " مقال في الكتاب التذكاري " ١٩٩٣ ،
مرجع سابق ، ص ٢٨٥

(٥) د/ نبيلة نكري نكي : " ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الإلهية " مقال في الكتاب التذكاري " ١٩٩٣ ،
مرجع سابق ، ص ٢٨٥

(٦) د/ نبيلة نكري نكي : " ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الإلهية " مقال في الكتاب التذكاري " ١٩٩٣ ،
ص ٢٨٥

وبهذه يمكن القول بأن ابن رشد قد ربط مشكلة الخير والشر بالعلم الإلهي فهو ينفي أن يعلم الله بالجزئيات علي نحو علمنا وذلك لأن في ذلك نعجز عن تفسير الخير والشر وإدراك طبيعتهما بل يؤدي بنا إلي أن الشر يكون من عمله وهذا مالا يرضاه ابن رشد لأن الله عادل لا يكون الشر من مقصودة.

بل ويمكن القول بأن مشكلة الخير والشر ارتبطت منذ البداية بفكرته عن العلم الإلهي ^(١) لأن عدم وصف العلم الإلهي بالجزئي قد يبعد عن الله فعل الشر حيث أن الشر لا يكون من مقصودة لأنه وضع من أجل الخير .

خامساً : الوجدانية وعلاقتها بالخير والشر

قبل أن يدلي ابن رشد برأيه في الوجدانية وكعاداته يوجه نقداً لازعماً إلي الأشاعرة في أدلتهم علي الوجدانية فهي تعد أدلة غير صحيحة وضعيفة الأساس ^(٢) ويركز ابن رشد علي دليل التمانع الذي يقول به الأشاعرة حيث أن دليل التمانع لا يجرى محري الأدلة الطبيعية لأنه لا يوجد برهاناً ولا يجرى مجرى الشرع لأن الجمهور لا يستطيع فهم ما تقولون به ولا يمكن أن يقع له إقناع بهذه الفكرة ^(٣)

وخلاصة هذا الدليل عند الشاعرة هو أن الإله واحد ويستحيل تقدير إلهين والدليل عليه أن لو قدرنا إلهين وفرضنا الكلام في جسم وقدرنا من أحدهما إرادة تحريكه ومن الثاني إرادة تسكينه فتصدى لنا وجوه حلها مستحيلة وذلك أن لو فرضنا نفوذ إرادتهما ووقوع مراديهما لأفضى ذلك إلي اجتماع الحركة والسكون في المحل الواحد وهذا مستحيل ويستحيل أيضاً أن لا تنفذ إرادتهما لأنه سوف يؤدي

(١) د / عاطف العراقي : " النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد "

(٢) د / عاطف العراقي : " المنهج النقدي " - ص ٧٩

(٣) د / عاطف العراقي : " المنهج النقدي " - ص ٨٠

إلى إثبات إلهين عاجزين ويستحيل أيضاً أن ينفذ إرادة أحدهما دون الآخر إذا فـى ذلك تعجيز أيضاً^(١).

هذا هو دليل التمانع كما رآه الأشاعرة وفي نظر ابن رشد أنه يعد دليلاً ضعيفاً وذلك لأنه كما يجوز في العقل أن نقول بالاختلاف بين الإلهين فإنه يجوز أيضاً اتفاقهما بحيث يكونا كصانعين اتفقا علي صناعة مصنوع واحد^(٢).

إن ابن رشد يريد التلليل علي وحدانية الله بطريقة أخرى يعتبرها أكثر " بساطة وبقينا حيث أن طريق الشرع بني علي ثلاث آيات هي :
"لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا"^(٣) " ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم علي بعض سبحانه الله عما يصفون "^(٤)
والآية الثالثة " قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلي ذي العرش سبيلاً "^(٥)

فمدلول الآية الأولى مغرور في الفطر بالطبع حيث أنه من المعلوم بنفسه إن كان إلهين وكل واحد منهما فعله فعل صاحبه فلا يمكن عن تدبيرها مدينة واحدة لأنه لا يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد، فيجب ضرورة أن تفسد المدينة الواحدة ولا يمكن أن يفعل أحدهما ويبقى الآخر معطلاً وذلك يتنافى مع الإله ويضرب لنا ابن رشد مثلاً علي ذلك مثل النظام الموجود في العالم كالنظام الموجود في المعسكر من قبل قائد المعسكر.

(١) د / عاطف العراقي : " المنهج النقدي " - ص ٨٠ ، ٨١

(٢) د / عاطف العراقي : " المنهج النقدي " - ص ٨١

(٣) سورة الأنبياء : آية ٢٢

(٤) سورة المؤمنون : آية ٩١

(٥) سورة الإسراء : آية ٤٢

أما عن الآية الثانية فإنها تعد رداً علي من يضع آلهة كثيرة مختلفة الأفعال فإنها لا يكون عنها موجود واحد ولما كان العالم واحد وجب ألا يكون عن آلهة مختلفة

أما عن الآية الثالثة فإنها تحاول البرهنة علي امتناع وجود إلهين فعلهما واحد وذلك لوجب أن يكون معه علي العرش فكأن يوجد موجودان متماثلان ينسبان إلي محل واحد نسبة واحدة وهذا لا يجوز وذلك لأن المتلين لا ينسبان إلي محل واحد نسبة واحدة. (١)

لذلك نجد ابن رشد يقول " فلما تأمل القدماء الموجودات ورأوا أنها كلها تؤم غاية واحدة هي النظام الموجود في العالم اعتقدوا أن مصدر العالم يجب أن يكون بهذه الصفة (٢) صفة الوجدانية .

وإذا كان الأشاعرة أرادوا الدفاع عن التوحيد - فيما يعتقدون - من أن إثبات أفعال للقوى الطبيعية يفضي بنا إلي تعدد الآلهة فابن رشد لا يجد في ذلك تعدد للآلهة بل هو إنكار لجزء عظيم من مخلوقات الخالق .

يقول " ولو علموا أن الطبيعة مصنوعة وأنه لا شيء أدل علي الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الإحكام لعلوموا أن القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءاً عظيماً من موجودات الاستدلال علي وجود الصانع العالم بجحده جزء من موجودات الله وذلك أن من جحد جنساً من المخلوقات والموجودات فقد جحد فعلاً من أفعال الخالق سبحانه وتعالى ويقرب هذا ممن جحد صفة من صفاته (٣) كذلك

(١) د' عاطف العراقي : " المنهج النقدي " - ص ٨٢ ، ٨٥

(٢) ابن رشد : " تهافت التهافت " - ج ٢ ، ص ٩٠٣

(٣) ابن رشد : " كشف من مناهج الأدلة " - ص ٨٩

نجد أن الأشاعرة قد نسبوا إلى الله فعل الشر وذلك لكي يثبتوا الوجدانية ويؤكدوا على عدم تعدد الآلهة - فيما يعتقدون - .

يقول ابن رشد " وكان يظهر في بادي الرأي أن اسم الإرادة إنما يطلق عن من يقدر أن يفعل الشر وضده رأوا أنهم إلا لم يضعوا أن الموجودات جائزة لم يقدروا أن يقولوا بوجود فاعل مريد فقالوا أن الموجودات كلها جائزة ليثبتوا من ذلك المبدئي الفاعل مريد (١) .

فبالرغم من وجود الخير والشر في الكون فالموجودات جميعاً تسعى إلى غاية واحدة وهي النظام (٢) فابن رشد يريد الارتقاء إلى إله واحد بالرغم من وجود كل من الخير والشر، ومن هنا ارتبط بحث مشكلة الخير والشر بمبحث الوجدانية أي يجب محاولة تفسير الشر دون النزول على قول القائل بأن هناك إلهاً خالقاً للخير وإلهاً خالقاً للشر (٣) .

فمشكلة الخير والشر مرتبطة بالتوحيد حيث جعل من فعل الله قد يعلى من التوحيد وينفى أي جانب ينسب إليه شيء ويتعارض مع التوحيد فتفسيره للشر في العالم مرتبط بالوجدانية حيث إرجاع كل شيء لله سبحانه وتعالى وفي نفس الوقت لا يفسر الشر بأنه ظلم بل هو عدلاً طالما أنه وضع من أجل الخير .

(١) ابن رشد : " الكشف عن مناهج الأدلة " - ص ٨٩
(٢) د/ مبرهت دالي : " موقف ابن رشد من مشكلة الخير والشر " - ص مرجع سابق ، ص ٢٦ :
(٣) د/ عاطف العراقي : " النزعة العقلية " - ص ١٩٥

سادساً : مفهوم الخير والشر عند ابن رشد

حدد لنا ابن رشد مفهوم الخير والشر تحديداً دقيقاً وأن لكل منهما ذاتية خاصة تخصه " وأن للأشياء صفات ذاتية تعبر عن ماهية الشيء التي بها وجوده الذي يخصه ^(١) فيجب أن يكون القول دالاً على الطبيعة التي يدل بها وجوده عليها الاسم لا على أمر خارج على طبيعة الشيء زائد عليها أو ناقص عنها ^(٢) لأن الأمر المطلق الذي يعلن أن الفعل في ذاته يكون ضرورياً ضرورة موضوعية ^(٣)

لقد حاول ابن رشد إبراز الخصائص للأشياء الموجودة في العالم لكي تنطبق عليها صفة الضرورة حتى يصعد من هذه الخصائص إلى تقرير أن لكل شيء سبباً في وجوده وله نوعية مميزة قد لا تتشابه مع خاصية أخرى لموجود آخر ^(٤)

والإتجاه العقلي الذي يسير عليه ابن رشد يجعل الخير والشر في طبيعة الأفعال ذاتها حتى تتصف القيم الخلقية بالضرورة والكلية ^(٥) لذلك نجد أنه ينتقد الأسعرة لأن مفهومها عن الخير والشر في غاية الشناعة . يقول ابن رشد في ذلك قد ذهب الأسعري في العدل والجور في حق الله سبحانه إلي رأي غريب جداً في العقل والشرع أعني أنها صرحت من ذلك بمعنى لم يصرح به الشرع بل صرح

(١) ابن رشد : " تلخيص الجدل " - تحقيق د/ محمد سليم سالم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٠ ، ص ١٨ ،

(٢) المرجع السابق : ص ١٠٦

(٣) إيمانويل كانت : " تاسيس ميتافيزيقا الأخلاق - ترجمة د/ عبد الغفار مكاوي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٠ ، ص ٥٠٢ ،

(٤) د/ سيلة ذكرى ذكرى : " ابن رشد والمورثات اليونانية في فلسفته الإلهية " - بحث ضمن الكتاب التذكاري " ، ص ٢٨٠ ، كذلك د/ عاطف العراقي " مشكلة الحرية في الفكر الإسلامي " - ص ٢٠٩ ،

(٥) د/ أحمد محمود صبحي : " الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي " - ص ١٢٨

بضده وذلك أنهم قالوا إن الغائب في هذا بخلاف الشاهد زعموا أنه إما اتصف بالعدل والجور لمكان الحجر الذي عليه في أفعال من الشريعة.

فمتى فعل الإنسان شيئاً هو عدل بالشرع كان عادلاً ومن فعل ما وضع الشرع أنه جور فهو جائر، قالوا وأما ما ليس مكلفاً ولا داخلاً تحت حجر الشرع فليس يوجد في حقه فعل هو جور أو عدل بل كل أفعاله عدل والتزموا أنه ليس هاهنا شيء هو في نفسه عدل ولا شيء هو في نفسه جور وهذا في غاية الشناعة بأنه ليس يكون هاهنا شيء هو في نفسه خير ولا شيء هو في نفسه شر، فإن العدل معروف بنفسه أنه خير وأن الجور شر فيكون الشرك بالله ليس في نفسه جوراً ولا ظلماً إلا من جهة الشرع، وأنه لو ورد الشرع بوجوب اعتقاد الشريك له لكان عدلاً وكذلك لو ورد بمعصية لكان عدلاً وهذا خلاف المسموع والمعقول * (١)

هكذا يوضح لنا ابن رشد بأن للخير والشر صفات ذاتية تتعلق بهما . وقد انتقد الأشاعرة في هذا المجال لأنهم لم يحددوا أن للأشياء طائع خاصة وصفات ذاتية ثابتة وأن ليس هناك شيء في نفسه خيراً ولا شيء في نفسه شراً فعند ابن رشد الخير خير في ذاته، والشر شراً في ذاته، وغير هذا القول ضاراً جداً في الحكمة الإنسانية لأن هذا القول من جانب المتكلمين يؤدي إلى عدم الاعتراف بالخصائص الثابتة الضرورية للأشياء فإنه يجب نقد القول بأن الأمور كلها ممكنة بالنسبة لله تعالى إذا من الواضح إن الأمور كلها غير ممكنة للإله تعالى إذا لا يمكن أن يكون الفاسد أزلياً ولا يكون الأولي فاسداً كما لا يمكن في المثلث أن تعود زواياه مساوية لأربع قوائم ولا في الألوان تعود مسموعات * (٢)

(١) ابن رشد : " مناهج الأدلة " - ص ١١٣

(٢) ابن رشد : " تلخيص ما بعد الطيبة " - تحقيق د/ عثمان أمين ، ط ١ ، ص ١٦٤

فهذا قلب للحقائق لأن هذا القول غريب جداً عن سماع الإنسان ومنافر لطبيعة الوجود الذي في غاية الخير وذلك أنه لا يكون ما هنا شيء هو خير بذاته بل بالوضع ولا شيء هو شر بذاته ويمكن أن ينقلب الخير شراً والشر خيراً فلا يكون هاهنا حقيقة حتى يكون تعظيم الأول - الله - وعبادته إنما هو خير بالوضع وقد كان يمكن أن يكون الخير كله في ترك عبادته والإعراض عن اعتقاد تعظيمه^(١)

بل إن الغزالي نفسه عندما رأي بأن ليس للأشياء صفات خاصة ولا صور عنها الأفعال الخاصة بموجود موجود قول في غاية الشناعة وخلاف ما يفعله الإنسان . سلمه في هذا القول ونقل الأفكار إلي موضوعين أحدهما أنه قد يمكن أن توجد هذه الصفات للموجود ولا يوجد لها تأثير، والثاني أنه ليس للصور الخاصة بموجود موجود مادة خاصة^(٢)

فإذا كان ابن رشد ينادي بالخصائص الثابتة المعينة لكل شيء فإن هذا هو الذي دفعه إلي نقد طرق الأشاعرة والغزالي^(٣) وهو لا يهاجم أو ينقد آرائهم إلا عندما يتعرضون للنظر العقلي^(٤) ويتناقضون مع العقل والعلم والحكمة .

فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء نوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود وهي التي من قبلها اختلفت نوات الأشياء وأسمائها وحدودها فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه لما كان

(١) ابن رشد " تلخيص ما بعد الطبيعة " - تحقيق د/ عثمان أمين ، ط ٢ ، ص ١٦٤

(٢) ابن رشد : " تهافت التهافت " - ص ٨٠٦ ، ج ٢

(٣) د/ عاطف العراقي : " تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية " - ص ١٣٧

(٤) د/ عاطف العراقي : " المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد " - ص ٦٧

له اسم يخصه ولا حد وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً لأن ذلك الواحد يسأل عنه هل له فعل واحد يخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة وإن لم يكن له فعل يخصه واحد فالواحد ليس بواحد وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفع الموجود وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم^(١)

فابن رشد يؤكد على أهمية العقل والعمل بمقتضاه بأي شيء يأخذ صفة الخلقية من الطبيعة أو وفقاً للعقل

ومن هنا يمكن القول بأن خيرية الأفعال تقوم في طبائعها وذلك أن الله تبارك وتعالى أوجد موجودات بأسباب سخرها لها من خارج وهي الأجسام السماوية وبأسباب أوجدها في نوات تلك الموجودات وهي النفوس والقوى الطبيعية ، حتى أنحفظ بذلك وجود الموجودات وتمت الحكمة فمن أظلم ممن أبطل الحكمة واقتري علي الله الكذب^(٢) فالحكمة الإلهية اقتضت أن يكون نوات للأشياء تعبر عن طبيعتها لكي يمكن للعقل الإنساني المشترك أن يميز تميزاً تاماً بين ما هو خير وبين ما هو شر^(٣)

فإن العقل هو الذي يكتشف عن خصائص الأفعال والالتزام بالعقل ومنهجه كان ابن رشد حريصاً عليه ونجده بارزاً في مشكلة الخير والشر فقد أرجع ابن رشد التميز بين الخير والشر^(٤)

(١) ابن رشد : "تهافت التهافت" - ج ٢ و ص ٧٨٢ ، ٧٨٣
(٢) ابن رشد : "الكشف عن مناهج الأدلة" - ص ٨٦ ، ٨٩ ، ٩٠
(٣) إيمانويل كانت : "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" - مرجع سابق ، ص ٣٣
(٤) د/ عاطف العراقي : "فلسفة ابن رشد وفكرنا العربي المعاصر" - بحث في الكتاب التذكاري "عن ابن رشد" ١٩٩٣ و المجلس الأعلى للثقافة ، إشراف وتصدير د / عاطف العراقي ص ١٧٣

ومن هنا نستطيع القول بأن ابن رشد قد حدد لنا الخير تحديداً دقيقاً عندما أعلن أن الخير خير في ذاته والشر شراً في ذاته وإن لكل واحد منهما طبيعة تخصه ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن ينقلب الخير شراً والشر خيراً لأن هذا يبطل العلم والعقل ومنافي للحكمة الإلهية .

سابعاً مصدر الخير والشر

دافع ابن رشد عن العدل الإلهي فبعد أن بين الصفات الذاتية للأشياء وأن لكل من الخير والشر وجود وصفة ذاتية ثابتة وأن الأسباب والمسببات يجب الاعتراف بها والتأكيد عليها، أوضح لنا ابن رشد أن الله عادلاً وقد انتقد الأشاعرة في هذا الإضرار كما تقول الأشعرية من أنه يجوز على الله أن يفعل ما لا يرضاه أو يأمرنا بما لا نريده فنعود بالله من هذا الاعتقاد في الله سبحانه وهو كفر". (١)

وأنه لو ورد الشرع بوجوب اعتقاد الشريك له لكان عادلاً وكذلك لو ورد معصية لكن عادلاً فهذا كله خلاف لما عليه المسموع والمعقول أما المسموع فبأن الله قد وصف نفسه بالقسط ونفى عن نفسه الظلم فقال تعالى "شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وألوا العلم قائماً بالقسط". (٢)

(١) "الكشف عن مناهج الأدلة" ص ١١٤

: لية ١٨

(٢) ابن رشد
(١) سورة آل عمران

وقال تعالى "وما ربك بظلام للعبيد" ^(١) وقال "إن الله لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون" ^(٢). وقوله تعالى "فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها" ^(٣)

وقوله تعالى "وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم" ^(٤)

كل هذه الآيات إنما تدل على عدالة الله ونفى عنه فعل الظلم كذلك قول النبي - صلى الله عليه وسلم - "كل مولود يولد على الفطرة" ^(٥) فالعدل أولى الصفات بالاعتبار. ^(٦)

لقد قدم لنا ابن رشد العديد من الآيات القرآنية في سبيل إثبات عدالة الله ونفى الظلم عنه ولكن السؤال الذي يطرح نفسه الآن كيف نواجه كثير من الآيات القرآنية والتي تحمل عكس ذلك المعنى ؟ مثل قوله تعالى "يضل من يشاء ويهتدي من يشاء" ^(٧) وقوله "لو شئنا لآتينا كل نفس هداها" ^(٨) وقوله تعالى "يضل به كثيراً ويهتدي به كثيراً وما يضل به إلا الفاسقين" ^(٩) وقوله تعالى "كذلك يضل الله ما يشاء" ^(١٠)

- | | |
|-------------------------|--|
| (١) سورة ق | : آية ٢٩ |
| (٢) سورة يونس | : آية ٤٤ |
| (٣) ابن رشد: | "الكشف عن مناهج الأدلة" - ص ١١٣ |
| (٤) سورة الروم | : آية ٣٠ |
| (٥) سورة الأعراف | : آية ١٧٦ |
| (٦) ابن رشد: | "الكشف عن مناهج الأدلة" - ص ١١٤ |
| (٧) د/ أحمد محمود صبحي: | "الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي" - ص ٤٨ |
| (٨) سورة فاطر | : آية ٨ |
| (٩) سورة المسجدة | : آية ١٣ |
| (١٠) سورة البقرة | : آية ٢٦ |
| (١١) سورة الممتثر | : آية ٣١ |

يجيب ابن رشد على هذا التساؤل بقوله "قلنا هذه الآيات ليس يمكن أن تحمل على ظاهرها وذلك أن هاهنا آيات كثيرة تعارضها بظاهرها مثل الآيات التي نفى فيها سبحانه عن نفسه الظلم ومثل قوله تعالى "ولا يرضى لعباده الكفر" ^(١) وهو بين أنه إذا لم يرض لهم الكفر أنه ليس يضلهم" ^(٢)

ومن هنا فإن ابن رشد قال بضرورة تأويل هذه الآيات القرآنية والتي تتعارض ظاهرها مع العدل وهو يطالبنا باستمرار إلى اللجوء إلى التأويل وذلك حتى نضع العقل في مكانه اللائق به" ^(٣) والإعلاء من شأنه ^(٤) ودفاعاً عن العدل الإلهي ونفى الظلم عنه.

حيث أن ما من منطوق في الشرع مخالف لظاهرة لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر وتصفحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد ظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنهم ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل. ^(٥)

والتأويل عند ابن رشد هو "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحق أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عُدت في

٧ : ية

(١) سورة الزمر

: "الكشف عن مناهج الأدلة" - ص ١١٣ ، ١١٤

(٢) ابن رشد

: "فلسفة ابن رشد وفكرها المعاصر" - "الكتاب التذكاري" - ١٩٩٣ ، ص ١٧٤

(٣) د. عاطف العراقي

: "قضية العلاقة بين الفلسفة والدين" - مقالة ضمن "الكتاب التذكاري" - ١٩٩٣ ، ص ١٤٠

(٤) د. حمد ظاهر

"فصل المقال" - ص ٣٣

(٥) ابن رشد:

تعريف أصناف الكلام المجازي" (١) وهذا التأويل كان ضرورياً لأن للشرع ظاهراً وباطناً فكثير من الصدر الأول قد نقل عنهم أنهم كانوا يرون أن للشرع ظاهراً وباطناً وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه (٢)

والسبب في ورود الظاهر والباطن في الشرع هو اختلاف نظر الناس وتباين قرائحهم في التصديق والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهم" (٣) حيث أنه دعوة من الدين إلى الإقبال على التفلسف والعلم لأننا لا يمكن إدراك المعاني الخفية من هذه النصوص إلا بالنظر الفلسفي لأنه بدون هذا النظر الفلسفي في أمور الدين سوف نترك جانب كبير من النصوص بدون فهم وبدون إدراك (٤) وما أكثر هذه الجوانب، وقد وضعنا فيما سبق مراتب الناس كما قال بها ابن رشد وعلاقة هذه المراتب بهذه المشكلة.

وهذا التأويل عند ابن رشد له أصوله وقواعده لذلك نجده ينتقد الفرق الكلامية لأنها لم تراعى هذه الأصول والقواعد فكل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلاً غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى وزعمت أنه الذي قصده الشرع حتى تمزق كل ممزق وبعد جداً عن موضعه الأول (٥) فابن رشد لم ينه عن التأويل ولم

(١) ابن رشد: "فصل المقال" - ص ٣٢

(٢) ابن رشد: "فصل المقال" - ص ٣٣

(٣) ابن رشد: "فصل المقال" - ص ٣٢

(٤) د/ محمد يوسف موسى: "بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلسفة العصر الوسيط" - ص ٩٦

(٥) ابن رشد: "مناهج الأئمة" - ص ٧١ ، ٧٢

يعنيه على أصحاب المذاهب الأخرى كما يذهب بعض الباحثين في ذلك ^(١) إلا
لأنهم لم يلتزموا بقواعد وأصول التأويل.

وأول هذه القواعد هو عدم تأويل الأصول "فالتأويل له كافر مثل من يعتقد
أنه لا سعادة أخروية هاهنا ولا شقاء" ^(٢)

أما غير الأصول فيجب تأويلها لخير الشريعة والحكمة معاً وهذا التأويل لا
بد له من قانون يحكم هذا التأويل ويتلخص في أن المعاني الموجودة في الشرع
على أصناف مختلفة:

١- أن يكون المعنى الظاهر للنص ليس مراداً به هو مثال للمعنى المقصود حقيقة
ولكنه لا يعلم أنه مثال ولا لماذا اختير ليكون مثالاً لذلك المعنى الخفي إلا بمقاييسات
بعيدة مركبة وتعلم طويل وعلوم كثيرة لا يقدر عليها إلا الخاصة وهذا الصنف لا
يجوز أن يؤوله إلا الراسخون في العلم ولا يصرح به لغيرهم.

٢ أن يكون المعنى الظاهر مثالاً ورمزاً أيضاً لمعنى آخر خفي ولكن من اليسير
أن يفهم أنه مثالاً ولماذا هو بذاته مثال وهذا الصنف لابد من تأويله والتصریح بهذا
التأويل للجميع.

٣- أن يكون المعنى الظاهر مثالاً ولكن يعرف بنفسه أو يعلم قريب أنه مثال ويعلم
بعيد لا تقدر عليه العامة ومن في حكمهم لماذا هو بنفسه مثال وهذا الصنف تأويله
خاص بالعلماء ويؤولونه لأنفسهم خاصة.

(١) - مرف بنى "موقف ابن رشد من مشكلة الخير والشر" - مقالة ضمن "الكتاب التذكري" عن
ابن رشد، ص ٣٦٠، حيث تقول أنه استخدم القاويل مع أنه عابه على أصحاب
المذاهب الأخرى
(٢) - ابن رشد: "فصل المقال" - ص ٤٧

٤- أن يكون المعنى الظاهر مثلاً ورمزاً لآخر خفى ولكن لا يتبين أنه مثال إلا بعلم بعيد ولماذا اختير بذاته ليكون مثلاً وهذا النوع من الأحفظ للشرع ألا يتعرض لتأويله لغير العلماء ولا يصرح بهذا التأويل للناس ولهذا نجده يلوم الغزالي والأشاعرة والمعتزلة لأنهم أثبتوا التأويل في مؤلفاتهم فذاعت بين العامة ونتج عنها اعتقادات غريبة. (١)

فابن رشد وضع قواعد للتأويل حتى لا تتسرب إليه الفوضى فحدد النصوص التي يجب أن تأول دون غيرها وحدد من لهم الحق في القيام بالتأويل أو بمعنى آخر يجب أن تأول دون غيرها وحدد من لهم الحق في القيام بالتأويل أو بمعنى آخر الذين يكشف لهم عن الحقائق الفلسفية الباطنية المستترة وراء المعنى الظاهري للنص الديني. (٢)

فبعد أن حدد لنا ابن رشد قواعد التأويل نجده قد عمل جاهداً لتطبيق هذا التأويل على الآيات القرآنية التي توحى ظاهرها أن الله يضل العباد أو أن الله يظلم العباد فقوله تعالى "يضل من يشاء ويهدي من يشاء" (٣) فهي المشيئة السابقة التي اقتضت أن يكون في أجناس الموجودات خلق ضالون أعشى مهيئين للضلال بطباعهم ومسوقين إليه بما تكنفهم من الأسباب المضلة من داخل ومن خارج، وأما

١- "بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلسفة العصر الوسيط" - ص ١٢٧

٢- "ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى" - ص ١٢٧

٣- آية ٨

(١) د/ محمد يوسف موسى

(٢) د/ رينب محمود الخضيرى

(٣) سورة فاطر

قوله تعالى "ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها" ^(١) معناه لو شاء أن لا يخلق خلقاً مميّزين أن يعرض لهم الضلال إما من قبل طباعهم وإما من قبل الأسباب التي من خارج أو من قبل الأمرين كليهما لفعل ولكون خلقه الطباع في ذلك مختلفة عرض أن تكون بعض الآيات مضلة لقوم وهادية لقوم لأن هذه الآيات مما قصد بها الإضلال من قوله تعالى "يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضل به إلا الفاسقين" ^(٢) ومثل قوله تعالى "وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس والشجرة الملعونة في القرآن" ^(٣) ومثل قوله تعالى في أثر تعديده ملائكة النار "كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء" ^(٤) أي أنه يعرض للطبائع الشريرة أن تكون هذه الآيات في حقيهم مضلة كما يعرض للأبدان الرؤية أن تكون الأغذية النافعة مضرّة بها" ^(٥)

فمن رأى ابن رشد أنه يجب تأويل كل الآيات التي توهم أن الله يريد إضلال خلقه وذلك لأن هذه الآيات لا تدل على أن الله يريد الشر لبعض عباده وإنما على أنه خلق وفيهم استعداد لكل من الخير والشر فقد اقتضت حكمته أن يعرض هؤلاء سوف يتجه إلى الشر. ^(٦)

فإننا نعلم جميعاً أن الله أرسل من أرسل من رسل لهداية العالم وإخراجه من ظلمات الحيرة والجهل إلى نور اليقين والمعرفة فكيف يخطر بالبال مع هذا أن

(١) سورة السجدة	آية ١٣ :
(٢) سورة البقرة	آية ٢٦ :
(٣) سورة الإسراء	آية ٦٠ :
(٤) سورة المنثر	آية ٣١ :
(٥) ابن رشد	"الكشف عن مناهج الأنبياء" - ص ١١٤ ، ١١٥
(٦) د/ محمود قاسم	"ابن رشد وفلسفته الدينية" - ص ١٨٨

يذهب بعض المتكلمين إلى القول بأن الله قد يريد أن يضل بعض الناس، وإذا فرضنا هذا ممكناً فكيف نتق بما أرسل وأوحى من الكتب. (١)

لقد سعى ابن رشد لكي يثبت عدالة الله وعدم فعله للظلم وأنه عادل وقام بتأويل الآيات القرآنية التي توحى ظاهرها بعكس ما يذهب إليه.

وإذا كان الله عادلاً لا يفعل الشر ولا يضل أحد من عباده فما مصدره؟ وما للحكمة من وجوده؟

يقول ابن رشد "فإن قيل فما الحاجة إلى خلق صنف من المخلوقات يكونون بطاعهم مهينين للضلال وهذا هو غاية الجور؟" "أى أن فى خلق صنف من الناس مهينين للضلال يكون ذلك جوراً وليس عدلاً.

ويجيب ابن رشد على هذا التساؤل بقوله "إن الحكمة الإلهية اقتضت ذلك وأن الجور كان يكون فى غير ذلك وذلك أن الطبيعة التى منها خلق الإنسان والتركيب الذى ركب عليه اقتضى أن يكون بعض الناس وهم الأقل أشراراً بطاعهم". (٢)

ولعل فى ذلك القول صعود إلى فكر أرسطو فيما يختص بفكره صدور الشر عن الهيولى (٣) ومن أمثلة الشر فى الهيولى الفساد والهرم. (٤)

(١) د/ محمد يوسف موسى : "القرآن والفلسفة" - ص ١٣٨ ، ١٣٩
 (٢) ابن رشد :
 "الكشف عن مناهج الأدلة" - ص ١١٥
 "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد" - ص ١٩٦
 (٣) ابن رشد :
 "تلخيص ما بعد الطبيعة" - ص ١٦٢

فالعناية موحودة وأن ما جرى على غير عناية هو من ضرورة النجوى لا من قبل تقصير الفاعل فالسبب الذى من أجله كان النظام فى أفعال الأمور النجولانية يعد قليلاً وهو أن مبدأ كل واحد من هذه لا يمكن أن يوجد له بالطبع أكثر من هذا^(١)

فلا بد على ما تقتضيه الحكمة من أحد أمرين: إما أن لا يخلق الأنواع التى وجد فيها الشر فى الأقل والخير فى الأكثر بسبب الشر الأقل وإما أن يخلق هذه الأنواع فيوجد الخير الأكثر مع الشر الأقل ومعلوم بنفسه أن وجود الحير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من إعدام الحير الأكثر لمكان وجود الشر الأقل^(٢).

فالنار مثلاً منفعتها فى العالم بينه وأنفق لها بالعرض أن تعسد كثيراً من الحيوان والنبات^(٣) لكن إذا قيس بين ما يعرض عنها من الفساد الذى هو الشر وبين ما يعرض عنها من الوجود الذى هو الخير كان وجودها أفضل من عدمها فكان خيراً^(٤).

من هنا نستطيع القول بأن "الشر يعبر دائماً عن شرط ضرورى لوجود الخير إذ لولا إمكانية الشر لكانت إمكانية الخير ضرباً من المحال"^(٥)

(١) ابن رشد: "تفسير ما بعد الطبيعة" - ج ٣، ص ١٧١٥
 (٢) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة" - ص ١١٥
 (٣) ابن رشد: "تلخيص ما بعد الطبيعة" - ص ١٦٢، ١٦٣
 (٤) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة" - ص ١١٦
 (٥) "المشكلة الخلقية" - ص ٢١٩

فطبيعة الأشياء هي التي اقتضت ذلك فإن من الخيرات خيرات ليس يمكن

أن توجد إلا ويشوبها شر كما الحال في وجود الإنسان الذي هو مركب من نفس ناطقة ونفس بهيمية ^(١)

وهذا الشر من الحكمة هو الذي خفى على الملائكة حين قال سبحانه حكاية عنهم حين أخبرهم أنه جاعل في الأرض خليفة يعني نبي آدم "قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك" إلى قوله "إني أعلم ما لا تعلمون" يريد أن العلم الذي خفى عنهم هو أنه كان وجود شيء من الموجودات خيراً وشرّاً وكان الخير أغلب عليه لأن الحكمة تقتضي إيجاده لا إعدامه ^(٢)

وعلى هذا الأساس يمكن القول "كيف ينسب إليه الإضلال مع العدل ونفي الظلم وإنما خلق أسباب الضلال لأنه يوجد عنها غالباً الهداية أكثر من الإضلال وذلك أن من الموجودات ما أعطى من أسباب الهداية أسباباً لا يعرض فيها الإضلال في الأقل إذا لم يكن في وجودها أكثر من ذلك لمكان الترتيب وهذه حال الإنسان ^(٣)

فالشر حادثاً بالعرض وهو أمر استثنائي شأنه شأن العقوبات التي يضعها مدبروا المدن الفاضلون فإنها شرور وضعت من أجل الخير لا على القصد الأول"

"ابن رشد" ضمن نواحي الفكر العربي - دار المعارف، ط ١، ١٩٩٢، ص ٤٣

"الكشف عن مناهج الأدلة" - ص ١١٥

"الكشف عن مناهج الأدلة" - ص ١١٥، ١١٦

(١) عباس العقاد:

(٢) ابن رشد:

(٣) ابن رشد:

(١) فيكون على هذا خلقه للشر عدلاً منه (٢) وبهذا يعزى إلى الله كل ما فى العالم من خير مادام قد أراد الشر ولكن الشر لا ينسب إليه لأنه من نتيجة الهيولى (٣)

ولكن ما الحكم فى وجود آيات متعارضة، آيات تحمل معنى أن الله يضل ويهذى وآيات تحمل معنى أن الله عادلاً ولا يظلم أحداً حتى يضطر الأمر فيها إلى التأويل؟ يجيب ابن رشد على ذلك بقوله "قلنا أن تفهيم الأمر على ما هو عليه الجمهور فى هذه المسألة اضطرهم إلى ذلك وذلك أنهم احتاجوا أن يعرفوا بأن الله تعالى هو الموصوف بالعدل وأنه خالق كل شئ الخير والشر لكان ما كان يعتقد كثير من الأمم الضلال أن ها هنا إلهين إلهاً خالقاً للخير وإلهاً خالقاً للشر فعرفوا أنه خالق الأمرين جميعاً.

ولما كان الإضلال شراً وكان لا خالق له سواه وجب أن ينسب إليه كما ينسب إليه خلق الشر لكن ليس ينبغى أن يفهم هذا على الإطلاق" (٤) لأنه خالق كل شئ ولكن الشر لا ينسب إليه لأنه من نتيجة الهيولى ومن طبيعة الأشياء ولم يكن معصوداً فى حد ذاته ولكن وضع من أجل الخير العام وهو النظام الموجود فى الكون. هكذا يتعالى تفسير ابن رشد للشر عن الفرق الكلامية ويؤكد لنا أن الله خالق الأمرين جميعاً الخير والشر وبهذا لا يوجد إلا إله واحد وأن وجود الشر فى العالم وضع من أجل الخير فيكون عدلاً منه فابن رشد لم يشأ أن يتبع الأشاعرة

"النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد" - ص ١٩٥

"الكشف عن مناهج الأدلة" - ص ١١٦

"النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد" - ص ١٩٥

"الكشف عن مناهج الأدلة" - ص ١١٦

(١) د/ عاطف العراقي:

(٢) ابن رشد:

(٣) د/ عاطف العراقي:

(٤) ابن رشد:

الذين لم يجروا على مجابهة مشكلة خلق الشر كذلك لم يشأ أن يسلك مسلك
المعتزلة حين ينسبون العدل إلى الله تعالى على النحو الذي
ينسبونه إلى الإنسان إذا لو كان حقاً ما يقوله الأشاعرة لكان معنى ذلك أن ليس ثمة
شيء في العالم يمكن أن يوصف بأنه خير أو شر في ذاته ولو صح ما يقوله
المعتزلة لوجب أن هذا العالم لا يخلو من شرور فإله عادل لأن كمال ذاته يقتضي
أن يكون عادلاً. (١)

فابن رشد يريد الارتفاع إلى إله واحد رغم وجود الخير والشر ويجب
محاولة تفسير الشر دون النزول على قول القائل بأن هناك إلهاً خالقاً للخير وإلهاً
خالقاً للشر. (٢)

وهذا الرأي لدى ابن رشد قد استطاع توماس الاكويني أن يفتن إلى
وجاهته واتفاقه أتم الاتفاق مع تقديس الله وتنزيهه عن كل نقص فارتضاء لنفسه
واحتج على الذين يقولون أن الله لا يخلق الشر ويتهمم على غرار ابن رشد بأنهم
يسلمون بذلك بوجود إلهين وأن نظم العالم واتساقه يتطلبان وجود شر قليل إلى
جانب خير كثير كما وضع ذلك ابن رشد فيما سبق. (٣)

(١) د/ محمود قاسم: "ابن رشد وفلسفته الدينية" - ص ١٩٠
(٢) د/ عاطف العراقي: "النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد" - ص ١١٧
(٣) د/ محمود قاسم: "ابن رشد وفلسفته الدينية" - ص ١٩١

وإن دل هذا فإنما يدل على عظمة فكر ابن رشد ليس فقط في معالجته لهذه المشكلة والتي تعرضنا لها ولكن أيضاً للنسق الفكري الذي لم يخرج عليه في جميع المشكلات التي تعرض لها فنلاحظ أن الموضوعات التي تعرض لها متناسقة معاً ليس فيها شيء متناقض وعلى سبيل المثال في هذه المشكلة فقد ربطها بالعلم الإلهي والوحدانية والحرية الإنسانية والعناية الإلهية ونواميس الكون الثابتة والسببية بعد أن مهد السبيل لكل هذا بمنهجه في مراتب الناس والتأويل ولعل هذا الاتساق في مذهبه جاء نتيجة اتخاذه للعقل هادياً ومن مبادئ المنطق ركيزة له وأساساً حتى أصبح بحق فيلسوف العقل في الإسلام^(١)

فلقد ذاع صيته في الغرب المسيحي في عدة اتجاهات طوال الفترة الممتدة من العصور الوسطى ثم عصر النهضة وحتى العصور الحديثة بل هو على حد تعبير جيلسون "آخر الفلاسفة العظماء في الإسلام"^(٢)

* * *

(١) د/ عاطف العراقي: "النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد" - ص ٣٢٤

(٢) Etienne Gilson : History of christian philosophy in the middle ages P. (١)

"خاتمة الدراسة" (أهم النتائج)

عرضنا فيما سبق ومن خلال هذا الدراسة وجهة نظر كل من القاضي عبد الجبار وابن رشد في مشكلة الخير والشر، وقد تكلمنا عن الأشاعرة والمعتزلة في الفصل الأول عن موقفهم من مشكلة الخير والشر قبل أن ندلى بوجهة نظر كل من القاضي عبد الجبار وابن رشد، وكانت حجبتنا في ذلك تتبع تطور هذه المشكلة في الفكر الإسلامي منذ نشأة الفرق الكلامية وحتى ابن رشد آخر فلاسفة الإسلام ومن جانب آخر لكي نستطيع التعرف على تتبع هذه المشكلة عند القاضي عبد الجبار باعتباره من المعتزلة المتأخرين ومدى مساهمة القاضي في تطوير الفكر الاعتزالي وهل اتفق في كل ما قاله المعتزلة أم أنه كان له دور في تطوير الفكر الاعتزالي، وكذلك مدى مصداقية نقد ابن رشد للاتجاه الأشعري في هذه المشكلة.

ولقد اتضح لنا من خلال دراستنا لهذه المشكلة أن المعتزلة قد درسوا هذه المشكلة من حلال التنزيه المطلق لله تعالى فقد حللنا أصولهم الخمسة فوجدنا أن هذه الأصول تدور حول تنزيه الله وإثبات له صفة الكمال المطلق، وكان هذا التنزيه هو الأساس عندهم والمنطلق الذي انطلقوا من خلاله في معالجتهم لمشكلة الخير والشر، حيث أن الله منزّه عن الشر والظلم والكذب وكل ما يوحى بأنه شر.

ولقد فضل المعتزلة استخدام مصطلحي الحُسن والقُبْح بدلاً من الخير والشر ، على اعتبار أن دلالتهما أكبر وأكثر دقة في التعبير وكذلك إيماناً منهم بأن الحسن والقبيح من الأوصاف الذاتية للفعل النابعة منه وأن الحسن حسن في ذاته والشر شر في ذاته لكي يثبتوا صفات مطلقة للأشياء تعبر عنها وتحددها حتى لا يتداخل أى شيء بأى شيء آخر ويبقى الفعل محدداً تحديداً دقيقاً وله وجود مستقل. وأثبتوا أيضاً أن الإنسان قادراً على معرفة الحُسن والقُبْح عن طريق عقله الذى وهبه الله له وأن العقل يميز بين الحسن والقبيح بقدرته على المعرفة، وأن الشرع كاشف ومبين للفعل فقط ، ليس له دخل فى التمييز بين الحسن والقبيح وأن العقل له ميزة الفصل بين ما هو حسن وما هو قبيح فالعقل يؤدي دوره فى إدراكه لحقائق الأشياء.

ووضح المعتزلة أن الله عادل وكل فعل يصدر عنه هو عدل وحكمة ، ووضحوا مظاهر هذه العدالة من خلال التكليف واللفظ والصلاح والأصلح والعوض.

كما أكدوا أن الشر هو من فعل الإنسان الذى له حرية الاختيار وبالتالي مسئوليته عنه، ودافعوا عن هذه الحرية وقدموا لها العديد من البراهين على هذه الحرية ورفضوا رفضاً قاطعاً القول بالجبر لأن القول بالجبر معناه أن الله يخلق الشر، وهذا ما يرفضه المعتزلة وقد قسموا الشر الموجود فى العالم إلى شر طبيعى وشر خلقى.

الشر الطبيعي لا يمكن أن نقول عليه شر في الحقيقة بل هو على سبيل
المجاز، لأن وجوده لحكمة ولخير الإنسان من أمثلة هذا الشر الآلام والأمراض وهذا
من فعل الله و يفعله للعظة والاعتبار.

أما الشر الخلقى فهو من فعل الإنسان مثل الظلم وكفر النعمة.

أما الأشاعرة فقد انطلقوا بصدد هذه المشكلة من منطلق القدرة الإلهية
المطلقة فأنه له التصرف في ملكه كيف يشاء، وأن أفعاله كلها عدل وحكمة وأنه
المالك لكل شئ كما أنهم قالوا بنظرية الكسب فأنه خالق جميع الأفعال وعندما يريد
الإنسان فعل شئ فإن الله يخلق فيه قدره على ذلك وقد قلنا أن هذه النظرية في
الكسب ما هي إلا الجبر بعينها مع اختلاف في الألفاظ والتعبيرات، وبهذا فقد نسبوا
الشر إلى الله كنتيجة ضرورية لهذه النظرية وأعلنوا أن ليس للأشياء صفات ذاتية
تعبر عنها وأن الشرع هو الذي يحدد هذه الأشياء والعقل ليس له دور في الكشف
عن حقائق الحسن والقبح، ونفوا العلاقات الضرورية بين السبب والمسبب وقالوا أن
الله يفعل الخير والشر.

أما الفاضى عبد الجبار فقد درس مشكلة الخير والشر دراسة أكثر تعمقاً،
فلقد صنف وحدد بدقة كل ما تعرض له المعتزلة في هذه المشكلة فإنه لم يقل كما
قالوا من أن الأشياء لها صفات ذاتية بشكل عام ولم يقل كما قال المعتزلة المتأخرين

من أمثال أبو هاشم وأبو علي من أن الأشياء تقبح وتحسن تبعاً للوجه التي هي عليه، ولكنه قسم لنا الحسن والقبح إلى ما يكون له صفات ذاتية نابعة من الفعل نفسه، وإلى ما يكون حالة تبعاً للوجه الذي يكون عليه، وبهذا فهناك أفعال لها صفات ثابتة لا تتغير وأفعال ليس لها صفات ثابتة بل متغيرة تبعاً للوجه التي تقوم عليه. وبهذا التصنيف قد طور من فكر المعتزلة وخرج من النقد الذي تعرض له المعتزلة الأوائل على أيدي الأشاعرة حيث هاجموا المعتزلة في القول بأن الحسن والقبح لهما صفات ذاتية على الدوام ووضحوها بالأمثلة أن هناك من الأفعال قد تحسن مرة وتقبح مرة فأدرك القاضي أهمية هذا التقسيم لكي يثبت الصفات الذاتية للأفعال التي لا يختلف عليها أحد، ومن جانب آخر يثبت أن هناك أفعال تحسن وتقبح للوجه التي تكون عليه ليؤكد دور العقل في الكشف عن هذه الحقائق.

وبهذا ننفي عن القاضي الازدواجية في المذهب الأخلاقي من جانب وننفي عنه اقترابه من الأشاعرة من جانب آخر فقد ظل مخلصاً لمبدئ الاتجاه الاعتزالي رغم أنه طور من أفكارهم وبيّن أن الله لا يفعل الظلم ليس لأنه غير قادر كما قال بعض المعتزلة ذلك ولكن أثبت قدرة الله على فعل الظلم والشر ولكن لا يفعله لعدالة.

وعندما تعرض لمظاهر العدل الإلهي كان أكثر دقة وتحليلاً من المعتزلة بشكل عام في توضيح هذه المظاهر.

وعندما تعرض لتفسير الشر أسنده للإنسان باعتباره حر في أفعاله ومسئول عنه فقدم لنا العديد من الأدلة لإثبات حرية الإنسان ونقد كل من الجبر والكسب لأن نتائجه خطيرة كل هذا لكي ينزه الله عن فعل الشر والقبيح لكي يثبت عدالة الله وحكمته.

إلا أن الشيء الذي يؤخذ على القاضي عبد الجبار أنه قد ركز بشكل كبير على تنزيه الله ولم يعالج مشكلة الخير والشر كعلاقة ضرورية مع مشكلات أخرى مثل الحرية الإنسانية ومشكلة السببية ولكنه درس هذه المشكلات في إطار التأكيد على عدالة الله وتنزيهه عن فعل الشر ولم يتوسع في دراستها كمشكلات مستقلة لها علاقة بالخير والشر.

كما يؤخذ عليه أيضاً - كما يؤخذ على المعتزلة جميعاً - أن أول الآيات القرآنية التي توحى أن الله يخلق الشر دون أن يضع لهذا التأويل شروط تحدد التأويل.

أما بالنسبة لابن رشد فنجد أنه أدرك أن هذه المشكلة متداخلة مع مشكلات أخرى مثل السببية والحرية الإنسانية والعلم الإلهي وعلى هذا فقد ربطها بهذه المشكلات بعد أن وضحها كمشكلات مستقلة لها علاقة من قريب أو من بعيد بهذه

المشكلة ولقد أدرك أن اختلاف الناس في الفهم والإدراك وتتنوع مستوياتهم السبب
الحقيقى فى أن آيات القرآن الكريم ^{تبيها} آيات محكمات وآيات متشابهات وبناءً على ذلك
كانت ضرورة التأويل ووضع شروط لهذا التأويل وحدد تحديداً دقيقاً الآيات التى
تأول والآيات التى لا تأول.

كما نقد الأشاعرة فى إنكارهم حرية الإنسان ونفيهم للعلاقات الضرورية
بين الأشياء وأثبت عدالة الله وحكمته فى وجود الشر بل وضرورة هذا الشر من أجل
الحكمة الإلهية فى ذلك، لقد نظر ابن رشد لهذه المشكلة من جميع الجوانب فكان
أفضل من عالج هذه المشكلة.

المصادر والمراجع

أولاً المصادر والمراجع العربية:

أ - المصادر:

- ١- ابن حزم "الفصل فى الملل والنحل" المطبعة الأدبية - ١٣١٧هـ - مصر.
- ٢- ابن خلكان "وفيات الأعيان وأنباء الزمان" - تحقيق محى الدين عبد الحميد - مكتبة النهضة المصرية - ط ١ ، القاهرة ١٩٤٨.
- ٣- ابن رشد "فصل المقال بين الحكمة والشرعية من الاتصال" تحقيق الدكتور محمد عمارة - دار المعارف ط ٢ بدون تاريخ.
- ٤- ابن رشد "تهافت التهافت" تحقيق سليمان دنيا - دار المعارف ط ٣ ١٩٦٥.
- ٥- ابن رشد "تفسير ما بعد الطبيعة" تحقيق موريس بويج - بيروت المطبعة الكاثوليكية ١٩٥٢.
- ٦- ابن رشد "تضميمة العلم الإلهي" رسالة منشورة ضمن كتاب فصل المقال تحقيق الدكتور محمد عمارة - دار المعارف ، ط ٢
- ٧- ابن رشد "تلخيص الجدل" تحقيق محمد سليم سالم - الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٠.
- ٨- ابن رشد "شرح البرهان وتلخيصه" تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى قسم التراث العربى - الكويت ، ط ١ ١٩٨٤.
- ٩- ابن رشد "تلخيص السفسطة" تحقيق محمد سليم سالم - مطبعة دار الكتاب - القاهرة - ١٩٧٣.
- ١٠- ابن رشد "تلخيص ما بعد الطبيعة" تحقيق الدكتور عثمان أمين - الطبعة الثانية ١٩٥٨.
- ١١- ابن رشد "الكشف عن مناهج الأدلة" - المطبعة الجمالية - القاهرة - ١٩١١
- ١٢- الأشعرى (أبو الحسن) "مقالات الإسلاميين" تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد مكتبة نهضة مصر - ط ١ ١٩٥٠.

- ١٣- الأشعري (أبو الحسن) "اللمع في الرد على أهل الأهواء والبدع" تحقيق الدكتور حموده غرابية - طبعة الخانقي - ١٩٥٥.
- ١٤- الأشعري (أبو الحسن) "الإبانة عن أصول الديانة" - مطبعة المنيرة - ١٩٢٩
- ١٥- الإيجي "المواقف" - مكتبة المتنبي - القاهرة - بدون تاريخ
- ١٦- الباقلاني "التمهيد" لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٩٤٧
- ١٧- البغدادي "أصول الدين" - طبعة اسطانبول - ١٩٣٧
- ١٨- الجويني (أبو المعالي) "الإرشاد إلى قواطع الأدلة" - تحقيق د/ محمد يوسف موسى وآخرون - مكتبة الخانقي . ١٩٥٠
- ١٩- الجويني (أبو المعالي) "لمع الأدلة" - لجنة التعليق والترجمة النشر - تحقيق د/ فوقية حسين محمود - ١٩٦٩
- ٢٠- الخياط (أبو الحسين) "الاتصار" - تحقيق نبرج - مطبعة دار الكتب المصرية - ١٩٢٥
- ٢١- الزمخشري (أبو القاسم) "الكشاف" دار المعرفة - بيروت - أربعة أجزاء.
- ٢٢- الشهرستاني "تهاية الإقدام في علم الكلام" - حرره وصححه ألفرد جيوم - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة - بدون تاريخ.
- ٢٣- الشهرستاني "الملل والنحل" - تحقيق محمد السيد كيلاي - مطبعة الحلبي - ١٩٦٨.
- ٢٤- الغزالي (أبو حامد) "المنقذ من الضلال" - مكتبة الأنجلو المصرية - ١٩٥٥.
- ٢٥- الغزالي (أبو حامد) "الاقتصاد في الاعتقاد" - تحقيق الدكتور عادل العموا - دار الأمانة - بيروت - ١٩٦٩.
- ٢٦- الغزالي (أبو حامد) "إحياء علوم الدين" - مطبعة الشعب - بدون تاريخ.
- ٢٧- الغزالي (أبو حامد) "الأربعين في أصول الدين" - طبعة الجندی - ١٣٨٣ هـ.
- ٢٨- الغزالي (أبو حامد) "تهافت الفلاسفة" - دار المعارف - ط٢ - ١٩٥٥.
- ٢٩- القاسم الرسي "أصول العدل والتوحيد" - منشور ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد - تحقيق د/ محمد عمارة - ج١ - دار الهلال - بدون تاريخ
- ٣٠- القاضي عبد الجبار "شرح الأصول الخمسة" - تحقيق د/ عثمان أمين - مكتبة وهبة - ١٩٦٥.

- ٣١- القاضي عبد الجبار "المغنى فى أبواب العدل والتوحيد" - يتكون هذا الكتاب من عشرين جزء كشف منه على ١٤ جزء فى اليمن وقام مجموعة من الباحثين بتحقيقه تحت إشراف طه حسين وقد ركزنا على الأجزاء التالية: وهى ج ٦، ج ٨، ج ٩، ج ١١، ج ١٢، ج ١٣، ج ١٤، ج ١٥ وهى من طبعة دار الكتب.
- ٣٢- القاضي عبد الجبار "تنزيه القرآن عن المطاعن" - دار النهضة الحديثة - بيروت - بدون تاريخ.
- ٣٣- القاضي عبد الجبار "مثناه القرآن" - تحقيق د/ عدنان محمد زرزور
- ٣٤- القاضي عبد الجبار "المحيط بالتكليف" - جمعه أحمد بن متوية تلميذ القاضي عبد الجبار - حققه عمر السيد عزمى - راجعه د/ أحمد فؤاد الأهواني - الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- ٢٨- القاضي عبد الجبار "المختصر فى أصول الدين" - منشور ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد تحقيق د/ محمد عمارة - دار الهلال - ج ١.
- ٢٩- القاضي عبد الجبار "المنية والأمل" - جمع يحيى بن المرتضى - تحقيق د/ عصام الدين محمد - دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية - ١٩٨٥.
- ٣٠- النيسابورى (أبو سعيد) "ديوان الأصول" تحقيق د/ محمد عبد الهادى أبوريدة - المؤسسة المصرية العامة للتأليف - سنة ١٩٦٥.
- ٣١- النيسابورى (أبو سعيد) "المسائل فى الخلاف بين البصريين ولبيغاديين" تحقيق د/ معن زادة ، د/ رضوان السيد - مصر - الاتحاد العربى طرابلس.
- ٣٢- يحيى بن الحسين (الإمام) "رسائل العدل والتوحيد" تحقيق د/ محمد عمارة ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد - ج ٢ - دار الهلال.

ب - المراجع

- ٣٣- أبو بكر جابر الجزائري
٣٤ د/ ألبير نصر نادر
٣٥ د/ أحمد محمود صبحي
٣٦ د/ أحمد محمود صبحي
٣٧ - إمتويل كانت
٣٨ - جولد تسيهير
٣٩ د/ حامد طاهر
٤٠ د/ حسنى زينه
٤١ دى بور
٤٢ د/ زكريا إبراهيم
٤٣ د/ زهدى جابر الله
٤٤ د/ زينب محمود الخضيرى
٤٥ د/ سميح غنيم
٤٦ د/ عاطف العراقي
٤٧ د/ عاطف العراقي
- "عقيدة المؤمن" مكتبة الكليات الأزهرية - ١٩٧٨ - ط ٢.
"فلسفة المعتزلة" - طبعة الإسكندرية - بدون تاريخ.
"الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى" - دار المعارف.
"فى علم الكلام" - ط ١ - ١٩٨٢ - بدون دار نشر.
تأسيس ميثاقيزيقا الأخلاق" - ترجمة د/ عبد الغفار مكاوى -
الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٨٠.
"العقيدة والشريعة فى الإسلام" - ترجمة د/ محمد يوسف
موسى وآخرون - دار الكتاب العربى - ١٩٤٦.
"قضية العلاقة بين الفلسفة والدين لدى ابن تومرت وابن رشد
- مقالة ضمن الكتاب التذكارى - المجلس الأعلى للثقافة -
١٩٩٣.
"العقل عند المعتزلة - تصور العقل عند القاضى عبد الجبار
- دار الآفاق الجديدة - بيروت - ١٩٨٠.
تاريخ الفلسفة فى الإسلام" - ترجمة د/ محمد عبد الهادى أبو
ريده - لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٩٤٥ - القاهرة.
"المشكلة الخلقية" ضمن سلسلة مشكلات فلسفية - مكتبة
مصر - ط ٣ - ١٩٨٠.
"المعتزلة" - مطبعة مصر - ١٩٤٧.
"أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى" - دار الثقافة
١٩٨٣.
"فلسفة القدر فى فكر المعتزلة" - دار الفكر اللبناني -
١٩٩٢.
"النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد" - دار المعارف - ١٩٧٦.
تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية" - دار المعارف - ط ٤
- ١٩٧٩.

- ٤٨- د/ عاطف العراقي "المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد" - دار المعارف - ط ٢ - ١٩٨٤.
- ٤٩- د/ عاطف العراقي "مشكلة الحرية في الفكر الإسلامي" - مقالة في كتاب "دراسات فلسفية" مهداة إلى الدكتور / إبراهيم بيومي مذكور - إشراف الدكتور / عثمان أمين - الهيئة المصرية العامة.
- ٥٠- د/ عاطف العراقي "فلسفة ابن رشد وفكرنا العربي المعاصر" - مقالة ضمن المقال التذكاري عن ابن رشد - إشراف وتقديم الدكتور / عاطف العراقي.
- ٥١- عباس العقاد "ابن رشد" ضمن سلسلة نوابع الفكر العربي.
- ٥٢- د/ عبد الرحمن بدوي "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية" - مجموعة أبحاث قام بها بعض المستشرقين على رأسهم نيلنو - ترجمها وعلق عليها د/ عبد الرحمن بدوي - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٤٦.
- ٥٣- د/ عبد الرحمن بدوي "مذاهب الإسلاميين" - جزئين - بيروت - ط ١ - ١٩٧١.
- ٥٤- د/ عبد الرحمن بدوي "مدخل جديد إلى الفلسفة" - وكالة المطبوعات - الكويت - ط ١ - ١٩٧٥.
- ٥٥- د/ عبد الرحمن سالم "التاريخ السياسي للمعتزلة" - دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة - ١٩٨٩.
- ٥٦- د/ عبد الستار عز الدين الراوي "فلسفة العقل" - دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد - ط ٢ - ١٩٨٦.
- ٥٧- د/ عبد الستار عز الدين الراوي "تورة العقل" - دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد - ط ٢ - ١٩٨٢.
- ٥٨- د/ عبد الفتاح فؤاد "الفلسفة الرشدية مدخل إلى الثقافة الإسلامية" - بحث ضمن الكتاب التذكاري عن ابن رشد - المجلس الأعلى للثقافة - ١٩٩٣ - تحت إشراف د/ عاطف العراقي.
- ٥٩- د/ علي سامي النشار "تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام" - دار المعارف - ط ٢ - ١٩٧٧ - ثلاثة أجزاء لم يشر منه إلا الجزء الأول والثالث.

- ٦٠- د/ على عبد الفتاح المغربى "الفرق الكلامية الإسلامية" - مكتبة وهبة - بدون تاريخ -
- ٦١- د/ على عبد الفتاح المغربى "التأويل بين الأشعرية وابن رشد" - مقالة ضمن الكتاب التذكارى عن ابن رشد إشراف وتقديم الدكتور عاطف العراقي - ١٩٩٣.
- ٦٢- محمد إقبال تجديد التفكير الدينى فى الإسلام - ترجمة عباس العقاد - لجنة التأليف والترجمة والنشر - ط ٢ - ١٩٦٨.
- ٦٣- د/ محمد صالح الزركان "فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية" - دار الفكر - ١٩٦٣.
- ٦٤- د/ محمد عبد الله دراز "دستور الأخلاق فى القرآن" - ترجمة الدكتور عبد الصبور شاهين - مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٩٧٣.
- ٦٥- د/ محمد عبد الهادى أبو ريده "النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية" - دار النديم - ط ٢ - ١٩٨٧.
- ٦٦- د/ محمد يوسف موسى "القرآن والفلسفة" - دار المعارف - ط ٤ - ١٩٥٨.
- ٦٧- د/ محمد يوسف موسى "تاريخ الأخلاق" - دار الكتاب العربى - ط ٢ - ١٩٥٣.
- ٦٨- د/ محمد يوسف موسى "بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط" - دار المعارف - ط ٢ - بدون تاريخ.
- ٦٩- د/ محمود قاسم "ابن رشد وفلسفته الدينية" - مكتبة الأنجلو المصرية - ط ٣ - ١٩٦٩.
- ٧٠- د/ مرفت عزت بالى "موقف ابن رشد من مشكلة الخير والشر" - مقالة ضمن الكتاب التذكارى عن ابن رشد - المجلس الأعلى للثقافة - ١٩٩٣.
- ٧١- د/ مصطفى لبيب "مشكلة العلية بين الغزالى وابن رشد" - رسالة دكتوراه منشورة فى كتاب - ١٩٨٥ - بدون دار نشر.
- ٧٢- د/ نبيلة ذكرى ذكى "ابن رشد والمؤثرات اليونانية فى فلسفته" - مقالة ضمن الكتاب التذكارى عن ابن رشد وصدر عن المجلس الأعلى للثقافة - ١٩٩٣.
- ٧٣- هنرى كوربان "تاريخ الفلسفة الإسلامية" - ترجمة نصير مروة وآخرون - مراجعة الإمام موسى الصدر - منشورات عويدات - بيروت - لبنان - الطبعة الأولى - ١٩٦٦.

ثانياً: المراجع الأجنبية

- 74- Ch. Toshinkiko Izuse : The structure of the Ethical terms
in the quran tokyo - 1956
- 75- Ch. a) To shinhiko Izutse : Ethico Religious concepts in the
quran vol II Tokyo 1964
- 76- Etienne Gilson : History of christian
philosphy ages
- 77- Etienne Gilson : History of christian
philosophyin the middle
Randam House New york
1955
- 78- Georg Hourani : Islamic Rationalism Oxford
1971
- 79- Julius R. weinberg : Ashort History of medieval
philosphy -
princeton university
press 1964
- 80- Le p. ch. Lahr. SJ. : Course de philosophie
15 iemedition Paris 1914.

المحتويات

مقدمة

ص ٥

الفصل الأول

مشكلة الخير والشر عند المعتزلة وموقف الأشاعرة منها ص ٨
أولاً: مشكلة الخير والشر عند المعتزلة ص ٩
تقديم

طبيعة الحسن والقبح

الحسن والقبح العقليان

عدالة الله تقتضي تنزيهه عن فعل الشر

مظاهر العدل الإلهي

مصدر الشر وتفسيره

ص ٤٩

ثانياً موقف الأشاعرة من مشكلة الخير والشر

نظرية الكسب

طبيعة الحسن والقبح

الحسن والقبح الشرعيين

مصدر الخير والشر

الفصل الثاني

ص ٦٢

مشكلة الخير والشر عند القاضي عبد الجبار

أولاً: طبيعة الحسن والقبح عند القاضي عبد الجبار

ثانياً: معرفة الحسن والقبح

ص ٧٦

ثالثاً: عدالة الله تؤكد أن الله لا يفعل الشر

ص ٩٠

رابعاً: مظاهر العدل الإلهي

١- التكليف

٢- اللطف

٣- الصلاح والأصلح

٤- العوض عن الآلام

٥- عدم تعذيب الأطفال بذنوب آبائهم

خامساً: تفسير الشر ومصدره

الفصل الثالث

ص ١٢٣

مشكلة الخير والشر عند ابن رشد

تقديم

أولاً: مراتب الناس وعلاقتها بمشكلة الخير والشر

ثانياً: السببية وعلاقتها بمشكلة الخير والشر

ثالثاً: الحرية الإنسانية وعلاقتها بمشكلة الخير والشر

رابعاً: العلم الإلهي وعلاقته بمشكلة الخير والشر

خامساً: الوجدانية وعلاقتها بمشكلة الخير والشر

سادساً: مفهوم الخير والشر

سابعاً: مصدر الخير والشر

ص ١٦٤

خاتمة